ZNAK

MIESIĘCZNIK

ZŁO I WINA W ODCZUCIU CZŁOWIEKA DZISIEJSZEGO

94

KRAKÓW

Rok XIV KWIECIEŃ (4) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 15. II. 1962 Druk ukończono w kwietniu 1962
Format A-5 Papier druk. mat. kl. V 61 × 86 60 g Ark. druk. 10,75
Zam. nr 99 15. II. 1962 Nakład 7.000+350 egz. N-30

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK ROK XIV Nr 94 (4)
MIESIĘCZNIK Kwiecień 1962
KRAKÓW

DE MALO

Odwieczny problem religii i filozofii, pytanie Hioba, odpowiedzi jego przyjaciół, tak racjonalne a tak nie wystarczające — malum jako nieszczęście, jako cierpienie, jako kosmiczny problem zła; i malum jako zło osobiste, wina, a w języku chrześcijańskim grzech; każdy wie, że nasze czasy są przeciwieństwem łatwego optymizmu, do którego nie widzą żadnych podstaw. Problematyka jest stara, ale spojrzenie na nią dzisiejszego człowieka jest chyba nowe, bez precedensu. Nie trudno stwierdzić, że na każdym kroku wśród ludzi filozofujących choćby na własny użytek „de malo" uderza nieznajomość podstaw myślowych tej problematyki wypracowanych w ciągu wieków przez różne kierunki filozofii, zwłaszcza chrześcijańskiej; nawet często nieznajomość kamieni węgielnych religii Krzyża i Zmartwychwstania, do której się przyznają lub z którą polemizują (najczęściej obie postawy występują tu jednocześnie). Byłoby jednak większym jeszcze błędem lekceważyć protest sumień, zarozumiale wyjaśniać Hiobowi dlaczego cierpi, odsyłać go do aksjomatów — zamiast wysłuchać jego osobistego doświadczenia, na które często żaden człowiek, tylko — jak w Piśmie właśnie — sam Najwyższy udzielić mu może tajemniczej, osobistej odpowiedzi.

Szereg pozycji w niniejszym numerze daje wyraz szczególnemu uwrażliwieniu dzisiejszego człowieka na problematykę zła i winy, norm ogólnych i sumienia. Nie mamy zamiaru obstawiać tych — często bardzo osobistych — głosów komentarzami czy zastrzeże-

niami. Są dokumentem. Mamy zamiar tę dokumentację kontynuować. W roku ubiegłym w szeregu numerów publikowaliśmy chrześcijańskie teologiczne (popularne) oświetlenie sprawy pióra C. S. Lewisa. Nie ma zresztą problematyki chrześcijańskiej bez problematyki cierpienia i winy: olbrzymia literatura tych spraw jest mniej lub więcej dostępna. Ludzie cierpiący, albo ludzie nie rozumiejący i chcący zrozumieć „mysterium iniquitatis" niechętnie jednak uciekają się dzisiaj do literatury, zwłaszcza dawnej literatury dydaktycznej, tak bardzo ich zdaniem upraszczającej sprawy. Boją się spłycenia i uproszczenia. Nawet czując się zbłąkani nie chcą być prowadzeni za rękę. Czy jest w nich zanik zmysłu moralnego? czy mniej lub więcej „gniewna" młodzież skłonna jest zło traktować lekko? Zdaje się, że przeciwnie. Zdaje się, że nie było epoki, gdzie bunt byłby tak „złakniony sprawiedliwości".

To powinni wziąć pod uwagę wszyscy ci nasi czytelnicy, którzy podobnych doświadczeń nie przechodzą, których czy przeświadczenie intelektualne, czy bardzo prosta i ufna wiara bronią przed „czarną" wizją świata. Dla nich także jest tutaj egzamin: chrześcijanin to ten, który rozumie i podziela cierpienie.

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ

ZŁO, GRZECH I ŚWIŃSTWO

Wedle szkicowych założeń redakcyjnych miał to być artykuł o tym, jakie jest miejsce pojęć zła i grzechu w odczuciu współczesnego człowieka.

Z punktu narzucają się tu dwa ograniczenia tematu. Pierwsze — chyba oczywiste — że rzecz dotyczy ludzi wierzących. Niewierzący na równi z wierzącymi mają silne odczucie zła, natomiast — w prostej konsekwencji założeń światopoglądowych — pojęcie grzechu jest dla nich puste i nieaktualne; trudno było by więc mówić o jego miejscu w systemacie ich odczuć. I drugie ograniczenie — domyślne — że rzecz dotyczy polskiej współczesności, nie zaś sytuacji geograficznie szerszej, o której także trudno mówić, skoro się jej nie zna z autopsji.

Nawet jednak przy tego rodzaju ograniczeniu tematu zakłada on właściwie z góry przegraną autora. Konkretem, który ma tu być bodaj szkicowo rozpatrzony, są bowiem miliony ludzkich indywiduów wraz z ich odczuciami i reakcjami, w których problemy zła i grzechu przełamują się w najrozmaitszy, często przedziwny, a zawsze zmienny i dynamiczny sposób. A dodajmy, że równocześnie niezmiernie rzadko odczucia owe są wykrystalizowane w jakiś jednoznaczny systemat pojęć wraz z wynikającymi zeń konsekwencjami. Świat pojęć bywa często plastyczną magmą, jeśli nie trudno uchwytną mgławicą. Olbrzymią rolę odgrywają w nim z jednej strony nawyki, z drugiej zaś wpływy zewnętrzne. Jedne i drugie — nie zawsze uświadamiane i nie zawsze przepuszczone przez filtr własnych przemyśleń. Równie dużą rolę gra wreszcie instynkt — ów niezbyt sprecyzowany, ale bardzo istotny instrument etyczny sumienia, dzięki któremu wyczuwa się podskórnie, że „mimo wszystko dobrze się stało", albo że „coś jest nie w porządku", nie zawsze jednak umiejąc uchwycić: co i dlaczego?

Wydaje się rzeczą oczywistą, że w tych warunkach temat przerasta tekst już w założeniu. A więc tekst skazany jest z góry na schematyzmy i uogólnienia, niedopowiedzenia i niedostateczność.

O czym wspominam dla usprawiedliwienia, prosząc również o wybaczenie przyjętej w artykule metody. Jest ona daleka od wszelkich pretensji systematycznego porządku i mogłaby być nazwana „metodą konika szachowego", wędrującego zawiłą drogą po szachownicy ludzkich odczuć. Metoda o tyle może pozornie bezsensowna, że nie wykluczająca jednak ani obserwacji, ani konfrontacji, ani spięć. Być może, że nie wykluczająca także i pewnych punktów dojścia.



Ludzie wierzący wynoszą na ogół z dzieciństwa mniej lub więcej jasne, oparte na formule katechizmowej pojęcie grzechu. Zdają sobie sprawę, że w ich świecie grzech jest złem. Równocześnie jednak pojęcie zła jest dla nich o wiele obszerniejsze, wyraźniejsze, bardziej realnie dotykalne.

Istnieje olbrzymi, bolący i niepokojący bardzo wielu problem zła niezawinionego. Choroby, kalectwo, ograniczenie umysłowe, wszelakie nieszczęścia, kpiące z mądrych przewidywań — to wszystko, co dzieje się niejako „poza plecami" człowieka, chociaż często wstaje także i w nim samym — zło bliskie, dotykalne, narzucające się zmysłom i reakcjom emocjonalnym. Czy można wiązać je z pojęciem grzechu?

Ludzie czują się uchwyceni w cęgi zła, które nie jest ich winą; a więc nie jest także ich grzechem. Które nie jest niczyją winą; a więc i niczyim grzechem. Mają ostre i mocne, czasem aż duszące poczucie „bolesności życia". To jest zło. Własne? Narzucone? Sensowne? W jakim wymiarze? Bez wyjścia, czy może do zwyciężenia?

Podsuwane przez teologię dalekodystansowe wiązanie tych spraw z motywem konsekwencji grzechu pierworodnego i narodzin zła ma dla nich pewne walory teoretyczne, dość jednak ograniczone i jakoś zamącone, jakoś „złamane" w ich świadomości. Gatunek gatunkiem; oni jednak mają silne poczucie swej indywidualnej, osobowej odrębności. „Czy jest rzeczą sprawiedliwą, aby indywidualna osobowość ludzka ponosiła konsekwencje indywidualnego przecież buntu sprzed miliardów lat?" Tak piszą. Z podejrzliwym zdziwieniem rozpatrują hipotezę, że może tamta zamierzchła historia jest także aktualną realnością ich własnej osobowości. Dojmujące doznanie egzystencjalnej „bolesności życia" pozostaje w mocy.

Na tym właśnie gruncie najczęściej może wyrastają szarpiące „pojedynki z Bogiem". Nie tylko wśród młodych; może nawet częściej wśród ludzi starszych, których życie połamało i którzy szukają sensu tego połamania. Przeżyli dość i jeśli jest w nich głód — to właśnie i w pierwszym rzędzie głód wyjaśnienia sensu.

Gdzieś daleko w tyle zostaje pojęcie grzechu. Tuż obok, w nich samych i dookoła jest zło bytu, zamykające się ponad ich głowami, dotykalne i wielkie jak morze. To nie jest literacka przesada; tak czują. I jeśli mówią o tym — ich słowa niezależnie od swej nieporadności czy „uczoności" — brzmią często jak krzyk tonącego.

Cóż — grzech...

*

Właśnie: przeskoczmy. Problem słowa. A może nie tylko słowa. „Grzech" miał kiedyś jednoznaczność, wagę i ostrze topora. Dla większości dawniejszej formacji wierzących — których pamiętamy, którzy jeszcze żyją — nie był problemem ani jego sens, ani dźwięk i barwa. Ludzie, którzy w sposób najprostszy i cierpliwy realizowali (i realizują zresztą także i dziś) wskazania swej wiary — przyjmowali to słowo normalnie, jako termin zrozumiały, oczywisty i adekwatny. Dla „naskórkowców", w inny co prawda sposób, ale także — „grzech" był słowem zwyczajnym. Słowem z książeczek do nabożeństwa i z kazań.

W odczuciu bardzo wielu ludzi — zwłaszcza zaś młodych — nastąpiła przemiana. Oni także w sposób prosty starają się realizować swoją wiarę. Ale unikają słowa „grzech"; w ich odczuciu nabrało ono smaczku niezbyt przyjemnego. Mówią: „to słowo jakoś się zepsuło, zjełczało". „Grzech"... I korelacje pojęciowe: aptekarska doskonałość traktatów teologiczno-moralnych, wyważających zło grzechu w gramach martwiejącej łaciny, albo w bełkocie naukowych terminów, gdzie fizjologia następuje na pięty etyce. I olbrzymi aparat zurzędniczałych rozważań etycznych, w których gubi się żywy człowiek. Coś ze szpiclostwa, ze śledztwa, nachalności, włażenia z kaloszami do cudzej duszy: „grzeszne uczucia", „grzeszne myśli". Osaczenie obsesją grzechu. „Duszno, stęchło i lepko". Przepraszam za ten cytat; nie moja wina, że autentyczny. Zresztą: i tu i poprzednio „nie oceniam; relacjonuję".

Ci sami ludzie mają ostre odczucie zła. I to nie tylko owego egzystencjalnego, niewiadomego; także zła własnego i zawinionego. „Mówiłem coś, czego nie myślę i z czym się nie zgadzam, bo wymagała tego sytuacja. To jest świństwo".

Nie powiedzą: „zło". Ani: „grzech". Powiedzą: „świństwo". Szukają określenia, które w ich wyczuciu jest najwłaściwsze. „Zło" wydaje się im w takich wypadkach wodą zbyt głęboką, określeniem zbyt abstrakcyjnym. „Świństwo" ma dźwięk, barwę konkretu. To nie jest zabawa w słowa; to jest szukanie świeższych skojarzeń. Gdyby nie nieszczęsna aura korelacyjna, ciążąca w ich świadomości nad upupionym określeniem „grzech" — najprawdopodobniej byłoby im łatwiej wydusić z siebie, że ich „świństwo" jest bardzo

zwyczajnym grzechem. Wyduszą to z siebie przy spowiedzi; na mocy „języka urzędowego". Prywatnie wrócą do „świństwa". Świństwem jest niesprawiedliwość, nielojalność, wszelka gra nie fair; krzywda, administracyjny przymus, łamanie strachem; przekupstwo, lizusostwo, kłamstwo; wybujały egoizm, obojętność i wiele innych rzeczy.

W gruncie rzeczy wiedzą, że ich „świństwa" są „grzechami". Ale ogłuchną, gdy np. doda się, że zjedzenie w piątek bułki z szynką także jest grzechem. Bo w owym złamaniu postu nie widzą żadnego świństwa. „To było dobre za pradziadów, którzy za jednym posiedzeniem pożerali pół świniaka". Są sprawy, które w ich świadomości zsunęły się w świat pisanych paragrafów. Krzywda, niesprawiedliwość, niesłuszność etc. są ze świata żywych; może ostrzej i wyraźniej, niż bywało za owych „pradziadów".

*

Czy zło i grzech zanotowane w Starym Testamencie i Ewangelii mają wagę uniwersalną, ponadczasową? Czy są aktualne i żywe? Czy jest np. rzeczą możliwą — nie gubiąc po drodze istoty człowieczych problemów — przenieść je w świat realiów mniej lub bardziej współczesnych?

Były czynione takie próby w literaturze. I rzecz niezmiernie charakterystyczna: tzw. „masowy czytelnik", także wierzący — przyjmował je łapczywie. Taki np. Steinbeckowski świat *Na wschód od Edenu* był w sporej mierze odbierany jako własny przez ludzi różnych formacji i różnych kręgów. To były jakoś ich własne sprawy dobra i zła, grzechu i odpowiedzialności. Aż do momentu, gdy oczywiste stawały się analogie Steinbeckowskiej akcji i problemów z etycznym światem Starych Ksiąg. Gdy uchwycono je — u wielu następował szok zdziwienia, czy nawet pewnej nieufności: że Biblia jest nie tylko d o k u m e n t e m. Że jest żywa i ma im do powiedzenia coś aktualnego.

Sądzę, że doświadczeni historycy znają podobny problem. Trzeba przekroczyć pewien próg, aby w pergaminach zobaczyć realne życie. A drugi próg — aby ukazać je innym w sposób przekonywający. I co najważniejsze: z poza sztafażu określonej epoki wyłuskać prawdy, które są żywe także i poza epoką.

Przypuszczam, że znają ten problem także i księża. Zwłaszcza księża. Jest próg „odczytania Pisma". Gdy im się to udaje — ludzie dziwią się tak samo, jak „żywym" historykom, podejrzanym o „literaturę". Jak literatom, podejrzanym o „naciąganie dokumentu".

O zdziwienie — mniejsza. Ale czasem także — cofają się. Jest to rzecz dziwaczna, a jednak realna. Dziwaczna, bo przecież ludzie

zaplątani osobiście w sprawy zła i grzechu szukają w Piśmie nie tylko pewnego dokumentu; w pierwszym rzędzie szukają właśnie aktualnych tłumaczeń i wskazań. Jeśli usłyszą z kazalnicy jedynie „komentarz dokumentarny" w okrasie retoryki — szukają na własną rękę. I to tak zaciekle, że — nieprzygotowani, gubiąc się w dekoracjach epok i formach literackich — gorszą się gruntownie, albo budują na własny użytek konstrukcje tak przedziwne, że teologom i moralistom włosy stają dęba.

Chcą się wywikłać i żądają pomocy. Czasem ją przyjmują. Niekiedy jednak — cofają się, gdy przychodzi; jest w nich jakiś „zatrzask", reagujący na aktualność spraw i problemów. Ugrzęźli w „dokumencie", chociaż chcieli z niego wyleźć.

Cofają się w bezpieczny świat katechizmu: przykazania Boże i kościelne. Pytania rachunku sumienia. Grzech. Spowiadają się z grzechów w skrupulatnym porządku paragrafów przykazań. Ale najczęściej wiedzą, że to jest ucieczka pozorna. Są także osaczeni. Złem — czy grzechem? Własną winą i niepokojem? Nie jest to niepokój skrupulanta, który zamartwia się, że najprawdopodobniej zapomniał, przekręcił, był niedość dokładny. Jest to niepokój niedosytu; niepokój człowieka, który ma świadomość, że mówi nie o tym, co go męczy najbardziej.

Co jest zło i co jest grzech?

Grzech jest złem, chociaż nie zawsze wiadomo, dlaczego grzech jest grzechem. Czyż bowiem zawsze wiadomo, czego chce ów Bóg, który w Starym Testamencie wydaje się niezrozumiałym, twardym, bezlitosnym i gorszącym Bogiem, zaś w Ewangelii — Bogiem bliższym, ale niejednoznacznym w swych przypowieściach, których wskazania — cierpliwie tłumaczone przez księży — zdają się nie dosięgać człowieka poprzez czas? A czy zawsze wiadomo, czego chce Kościół?

Czytują Pismo, jak czyta się stary dokument. Słuchają kazań i spowiadają się. Czytają Steinbecka, jak czyta się własne życie; ale także z oporem. Ludzie we mgle z napuchłym guzem niepokoju.

Ograniczeni? Nie. To nie jest problem ograniczenia.

*

To nieprawda, że problemy etyczne tracą swoją wagę w świadomości następujących pokoleń i że zamiera zainteresowanie nimi. Inna sprawa: jeżeli są one odsuwane ze zniecierpliwieniem, albo zagłuszane — to przede wszystkim dlatego, ponieważ stały się irytujące.

Kwestie dobra i zła, grzechu, odpowiedzialności, zadośćuczynienia, miary osądu stały się irytujące przez swoje głęboko sięgające,

pokręcone korzenie. Także przez swoją kameleonową zmienność, ukrytą pod pozorami prostoty. Słuchałem takich niekończących się dyskusji. Przykładowo:

Pytają: czy określenie „etyka sytuacyjna" jest synonimem terminu „etyka relatywistyczna?" Bo w obliczu złożoności zjawisk widzą konieczność uwzględnienia sytuacji. Nie chcą jednak być relatywistami, gdyż zmysł analizy wskazuje im z punktu, że jeśli wszystko jest jednakowo relatywne, wówczas suma równa się zeru. To bezsensowne. Sens zaś jest jedną z rzeczy, których nie chcą porzucić.

Ewangeliczne „tak, tak" i „nie, nie" kusi tak samo, jak mądrość wzoru chemicznego, albo rachunek części maszyn. Oczywiście wiedzą, że to „tak" i „nie" może być również skomplikowane w swej prostocie, jak cząstka białka organicznego, albo napięcia w pracującym silniku odrzutowym.

Czy jednak jest równie realnie osiągalne? Osiągalne dla zrozumienia?

Chcieliby jak najwięcej zrozumieć — ci nie zawsze wiedzący o nawróceniu konwertyci, nachyleni nad dobrem i złem, grzechem, odpowiedzialnością; nad najwłaśniejszymi sprawami. O dziwo — ci „technicy" mają szacunek dla tajemnicy.

*

Różnie układają się sprawy wiary. Można sądzić, że gdyby kiedykolwiek indywidualne światy wierzeń i przekonań ludzi wiernych i mniej wiernych mogły być wydobyte na światło w całej swej złożoności — biegli teologowie mieliby przed sobą twardy orzech do zgryzienia. Zrozumienie i niezrozumienie, wątpliwości i zastrzeżenia, odmienność postaw, różnice akcentów, sposobów podejścia, zapatrywań na przeróżne zasadnicze i szczegółowe kwestie doktrynalne, czasem nieufność wobec pewnych dogmatów, często zakłopotane omijanie ich — wszystko to złożyłoby się na łamigłówkę nader kolorową i trudną do rozwiązania.

Problem zła nie omija jednak nikogo. Także i problem winy. On również jest dręczącą zagadką — tyle, że odczuwaną na innej nieco płaszczyźnie. Podczas gdy zło wyrasta w świadomości do rzędu tajemnicy niejako „kosmicznej" — wina jest obrazowym odpowiednikiem „tajemnicy atomu". Jest sprawą ludzkiego wnętrza — i w ludzkim wnętrzu styka się z kwestią zła. Ta „wewnętrzność" nie znaczy jednak, że problem staje się „mniejszy", „wymiarowo ograniczony" z racji umiejscowienia w człowieku. Ani też, że siłą rzeczy większe są szanse rozwiązania. Wprost przeciwnie.

Ci sami ludzie, którym stare słowo „grzech" jakoś przestało odpowiadać; ci, którzy przewracają książeczkowe pytania rachunku sumienia, bo przestały im wystarczać; ludzie uczuleni bardziej chyba, niż bywało, na zło rzeczy podstawowych, na zło krzywdy, niesprawiedliwości, głupoty, niesłuszności, kłamstwa, nieuczciwości, nienawiści — męczą się z problemem winy tak samo, jak z problemem zła.

To także jest świat nieznany i irytujący: wina. Tak samo pozornie tylko prosty.

O oprawcy, katującym bezbronnych, mówiło się potocznie: „człowiek bez sumienia". Czy znaczy to „bez winy?" Jeżeli tak, to wobec tego byłaby to niewinność poniżająca, niewinność zwierzęcia; niewinność zdegradowanego człowieka. Czy wolno człowiekowi być niewinnym w ten sposób? Bo jeśli nie wolno (a dlaczego — nie?), to w takim razie skazany jest na obarczenie winą poprzez jej świadomość. Staje się — czym? Narzędziem? Ofiarą? Czy współtwórcą zła? A może sługą? Może wyznawcą?

To także są irytujące, diablo skomplikowane sprawy. Dlatego ci ludzie nie wierzą w „ideologie", w normy sumienia, ustalane na jakichkolwiek bądź posiedzeniach. Szukają tych norm w sobie. Ale — po głębszej analizie — to „wnętrzne atomu" wydaje się im równie tajemnicze i ogromne, jak „kosmos", w którym — licho wie jak i skąd ulęgło się zło.

Aż wreszcie — nierzadko — pada pytanie: jeśli wina jest funkcją zła, to czy wobec tego zło nie jest związane z winą na jakiejś nieprzewidzianej płaszczyźnie? I czy naprawdę jest większe od winy?...

Ci ludzie najczęściej nigdy nie studiowali filozofii i nie znają racjonalnych podstaw etyki; często nie są także „humanistami" w sensie pasji i otrzaskania z literaturą, historią, kulturoznawstwem. Często przychodzą od strony najmniej spodziewanej; matematyka, fizyka, chemia, nauki ścisłe nakręciły w nich sprężyny dociekań.

Najprawdopodobniej są to dociekania niedołężne. Ale nie należy chyba lekceważyć ani ich niepokojów, ani domorosłych rozważań. Kto wie, czy nie odnawiają humanizmu.

Mogą być i bywają bardzo nieortodoksyjni. Ale bywa, że w ich „stechnicyzowanym" umyśle ogromne sprawy zła, winy, odpowiedzialności zaczynają tętnić jednym rytmem, intuicyjnie jednolitym, chociaż jednocześnie tak irytująco złożonym. Z niezrozumiałą pokorą wracają do Księgi Genezis. Na początek.

Tadeusz Żychiewicz

SPÓR O DOBRO

i tylko ten
ruch serca przeciw ciemności
jest coś wart

(Marek Skwarnicki, „Ziemia i słowa")

Są dwa truizmy, które każdy zna. Pierwszy brzmi: człowiek współczesny zatracił poczucie zła. A drugi: poczucie zła człowieka współczesnego jest tak silne, że czyni go niemal niezdolnym do dobra. Gdzieś między tymi dwoma truizmami dzieje się nasze prawdziwe życie.

Mówi się, że przechodzimy dzisiaj kryzys poczucia zła. Ale: poczucia czy rozpoznania? Mówi się, że zatraciliśmy pragnienie dobra. Ale: pragnienie czy raczej wiarę w czystość, w operatywność? Pragnienie czy zmysł ryzyka, rozrzutność serca? Może czekamy wciąż z zaangażowaniem naszych pragnień na gwarancje, które niegdyś były lub zdawały się dane, a które na naszym etapie świadomości przestały być osiągalne? Trudno wszak zaprzeczyć, że zło jest rzeczywistością wciąż obecną, nawet dojmująco obecną w naszym życiu. Ale jawi nam się ono w formie pytań, zniewolenia, w formie mroku w każdej rzeczy. A nie w formie orzeczeń, norm, modeli wyboru. I trudno zaprzeczyć, że pragnienie dobra jest w nas tak żywe, tak — znowu — dojmujące, że skłonni jesteśmy nawet odrzucać wszystko, co nam się zdaje poniżej niego, wciąż niesyci i wciąż bezpłodni w swej niemiłosiernej romantyce doktrynerów.

Ale czemu nie umiemy już rozpoznać, zlokalizować jasno zła? Czemu tak niełatwo odważamy się na dobro zwykłe, zgrzebne, „wcielone"? Wszak te dwie rzeczy wydają się na pierwszy rzut oka najprostsze?

Ażeby nazwać po imieniu zło, trzeba je widzieć jako wybór i to wybór w odniesieniu do czegoś: do określonego porządku czy określonego ideału. Tymczasem te trzy rzeczy właśnie: wybór, porządek, ideał — są dziś zakwestionowane. Potoczna i funkcjonująca wciąż jeszcze w powszechnej (i niekoniecznie religijnej) świado-

mości wizja moralnego zła wywodzi się z tomistycznej koncepcji natury i osoby. Natura przedstawia się w tej koncepcji jako „coś stałego, podlegającego kształtowaniu według właściwego porządku cnót, posłusznego rozumowi, obiektywnego". Osoba to „kompletna substancja indywidualna o naturze racjonalnej". Przypisana człowiekowi zdolność i możność racjonalnego wyboru postępowania, a nawet reakcji, jest więc niemal absolutna. „Właściwe" cnoty są bezsporne logicznie jako „cnoty same w sobie", są przedmiotem obiektywnego posiadania, są czyste.

Jakże jednak wyglądają wszystkie te twierdzenia w perspektywie tego, co się dziś wie z książek (choćby popularnych tylko) i z „prawdziwego życia", wad, cnót i wyborów w prawdziwych sytuacjach ludzkich? „Kompletna substancja indywidualna"? — A uwarunkowania środowiskowe, sytuacyjne, rozwojowe, a nieustające nigdy modyfikacje i ograniczenia bytowe, psychosocjologiczne, hormonalne? Nawet to co można wiedzieć o prawdziwym rodowodzie własnych postaw i reakcji wystarczy niemal, by im odmówić godności wolnych aktów moralnych. A to, czego się nigdy nie wie?

Natura człowieka, mówi nam moralność prawa naturalnego, jest „posłuszna rozumowi, racjonalna, obiektywna". Ale nie trzeba znać wyników badań prawdziwych motywacji ludzkich, jakimi dysponuje dziś nauka, nie trzeba nawet znać najlepszej literatury współczesnej. Wystarczy prześledzić uczciwie jeden własny dzień: ile czynów, dużych i najdrobniejszych, ile decyzji, ile zaniechań było naprawdę, było aż do dna „racjonalnych"? A te, które były racjonalne, to względem jakich prawdziwych racji? Część tych prawdziwych racji jest już przez naukę rozszyfrowana: czy wciąż jeszcze nazwać nam je wolno „racjami moralnymi"? — A motywy, które są „poniżej dna", których prześledzić nie możemy?

Wolność wyboru, dawniej — w ludzkim przekonaniu — niemal absolutna, zwęziła się więc oto do wąskiej szczeliny, trudno sprawdzalnej obiektywnie, trudno komunikatywnej dla otoczenia, wiadomej jedynie w głębi własnego serca, a i to nigdy nie wiadomej zupełnie... I ta szczelina tylko, której nigdy nie można mieć „na stałe", której szuka się wciąż od początku, szczelina chwiejna, zamglona, niepodparta barierami formuł autorytatywnych, jest całym polem walki, terenem wyboru: cnota lub zło.

Ale porządki i ideały, według których cnota jest cnotą a zło jest złem, są też zamglone, zakwestionowane, płynne. Płynne przede wszystkim. W przeciwieństwie do czynów „samych w sobie" z dawnych moralnych map, pokrytych zamkniętymi kółeczkami grzechów i dobrych uczynków, nasze mapy wskazują sieć ciągów i powiązań.

Historia, proces, przebieg to nie tylko nowe dziś perspektywy badań czy ocen naukowych. To też nowe wymiary sumienia. Nasze i cudze decyzje i czyny zwykliśmy lokalizować w kontekście nieprzeliczonych zazębień i dalszych ciągów. Motywacji i konsekwencji bezpośrednich, lecz pośrednich także: społecznych, psychologicznych, prestiżowych; sprawności czy efektywności praktycznej; ocen z punktu widzenia wielu i sprzecznych nieraz ideałów, na przykład przydatności społecznej i przydatności dydaktycznej, na przykład lojalności rodzinnej i zawodowej, na przykład prawa do wolności i żądań hamujących ze strony zasad egalitaryzmu. Dwie twarze dobra i dwie twarze zła — co najmniej dwie twarze — pojawiają się więc (i w naszym rozumieniu moralnym pojawić się nawet winny) wszędzie tam, gdzie dawniejsza moralność statyczna podsuwała „samą w sobie" twarz diabła lub anioła i nawet, zawsze złożone i zawsze ambiwalentne, sprawy publiczne przedstawiane były szerokim kręgom społeczeństwa — i były przez te kręgi oceniane — w takiej właśnie wersji prostej i budującej.

Nie tylko jednak dynamiczne i tym samym poważnie zrelatywizowane poczucie moralne człowieka współczesnego zamazuje mu dziś twarz zła. Zamazuje ją też sama kultura dzisiejsza, która jest w coraz większej mierze kulturą procesu, kulturą środków. Czyż wszystko co czynimy, a nawet piszemy lub myślimy, nie jest oceniane i rozumiane przede wszystkim jako środek do czegoś innego? Jakże rzadko pytamy za klasyczną filozofią chrześcijańską jakie coś jest „samo w sobie": — prawdziwe? — dobre? — złe? Pytamy jak to zadziała. Pytamy, co to nam da, co to nam „mówi". Pytamy, o ile to będzie skuteczne, właśnie dla czegoś innego. A tym „czym innym", ideą kultury, jest popychanie naprzód Procesu, jaki by on nie był: produkcji albo postępu, historii albo oświaty, informacji, drogi wzwyż stopy życiowej, „rozwoju osobowości", który staje się zwolna czymś w rodzaju świeckiej wersji zbawienia... I nie pytamy już prawie „jaka" historia czy oświata, „po co, do czego" wolność jaką daje bogactwo, o ile „prawdziwa" informacja. Wzorzec docelowy „rozwoju osobowości" rozpływa się w ogólnikach całkiem niewspółmiernych do naukowej nieraz precyzji narzędzi, jakimi ma się ów rozwój wspierać: „harmonia"... „pełnia"... „rozkwit"... Mało kto zresztą analizuje faktyczną treść tych słów. Nie one, tylko Proces, proces rozwoju, jest miernikiem wartościującym.

Konkretne, doraźne wartościowanie odbywa się więc w naszej kulturze nie po linii pytania „co" trzeba robić, lecz po linii pytania „jak" najsprawniej i najlepiej pchać naprzód, wspierać i chronić Proces. Nie jest to zresztą pozbawione uzasadnień teoretycznych. Wszak naczelne filozofie i doktryny naszych dni są właśnie

technikami opanowywania procesów przez świadome włączanie się w ich bieg: marksizm, egzystencjalizm, ewolucjonizm Juliana Huxleya, czy Teilharda de Chardin... Także psychologia głębi zaleca dziś rodzaj przystania na podświadomość, włączenie groźnego „Cienia" w sobie do pełnoprawnego życia osobowości, by go w ten sposób uczynić „dobrym", chciało by się rzec — „zbawić".

Nic dziwnego, że w tej perspektywie, w tej mentalności (bo to jest już dziś mentalność coraz powszechniejsza) zło jest wprawdzie nadal wyczuwalną rzeczywistością, lecz traci twarz, traci imię. Przestaje być bezprawiem, występkiem, krzywdą. Staje się „nieuniknioną koniecznością", „nieuchronnym produktem ubocznym" albo jeszcze „zrozumiałą" (do cna i niemal bez „reszty" emocjonalnego protestu) konsekwencją Procesów. Czasem staje się nieszczęściem, lecz nawet wtedy jest czymś niemal bez twarzy, jak fatum: złą wolą „Mocy", anonimowych i wszechwładnych. I to nie jest chyba przypadek, że także w prostych, codziennych sytuacjach, odpowiedzialność i wina rozpływają się tak często wśród władz, pionów, instytucji, nie mają imienia, nie mają twarzy... Mówimy: „biurokracja". Mówimy: „kliki". Zapewne. Ale tło jest jeszcze szersze. Tło to fakt, że naszą kulturą, a nawet najcodzienniejszymi odruchami naszej własnej, prywatnej myśli, rządzą Moce, które służą Procesom, a Procesy są absolutami naszych dni, tak właśnie, jak niekwestionowanymi w praktyce absolutami były ongiś twierdzenia teologiczne.

Nie straciliśmy poczucia zła ani w sobie ani w świecie. Przeciwnie, nigdy chyba jego mroczna wszechobecność nie była bardziej wyczuwalna i bardziej metafizyczna. Bo zło nie zostało bynajmniej „wypchnięte na margines świadomości", jak to się czasem sugeruje. Zostało właśnie z marginesów wypuszczone. Przerwało sztuczne, fikcyjne siateczki katechizmowych rezerwatów, wdarło się na spód cnót, za kulisy czynów wzniosłych i heroicznych, w tryby „neutralnych moralnie" machin i przebiegów cywilizacyjnych, między wiersze pobożnych inwokacji, między dłonie ludzkie splecione gestem braterstwa czy pojednania... Zło straciło naiwną twarz nieporadnego diabełka, obwiedzionego czarną, mocną, ostrzegawczą kreską zakazu. Nosi dziś prawdziwe oblicze Księcia Ciemności: oblicze mroku, który jest w każdej rzeczy, oblicze grozy nieprzeliczonych a liczących się niewiadomych każdego czynu i wyboru, oblicze klęski na samym dnie ludzkiego serca: klęski zniewoleń niesprostania, niedorośnięcia, od której odejścia nie ma, i, wiemy dziś, o ileż ostrzej niż kiedykolwiek, nigdy nie może być. Nie straciliśmy poczucia zła. Przeciwnie. Może właśnie tylko jego „poczucie" jeszcze mamy. I jest ono zbyt czujne, zbyt doświadczone, byśmy mogli, byśmy mieli śmiałość nazwać, pokazać palcem: Stąd dotąd

to jest zło. (Zło na pewno? zawinione? nieprzymuszone? czyste?) A stąd dotąd to już nie. (— Nie?!)

Lecz jest też inny sposób praktycznego rozpoznawania zła, prócz formalnych analiz, prócz pokazywania palcem. Jest nim konfrontacja z dobrem i cnotą, wybór w kierunku dobra i cnót. I jest to chyba nawet jedyny sposób właściwy, jedyny wykonalny. Tylko że, jak powiada drugi z kolei truizm wstępny tych uwag, „jesteśmy dziś niemal niezdolni do dobra". W jakiej mierze ten truizm mówi prawdę?

By orientować się w kierunku cnót, trzeba mieć przed oczyma model cnót, model dobra. Modele bowiem, a nie orzeczenia, są w praktyce przedmiotem wiar współczesnych ludzi. Klasyczne modele cnót to Bóg, przywódcy i zwykli ludzie, których znamy jako wyznawców dobra. Modele współczesne, dodane, to już zwykle nie osoby, lecz raczej „dobre" sytuacje, na przykład równość, na przykład sprawna, tolerancyjna współpraca, na przykład autentyczne kontakty międzyludzkie.

Nie trzeba wielkiej przenikliwości, by stwierdzić od razu, że modele klasyczne straciły bądź na aktualności, bądź nawet na wiarygodności, a dodane, współczesne, kwestionują nieraz nie tylko stare normy, lecz także jedyne bodaj dobro, jakie skłonni jesteśmy jeszcze uważać za bezsporne: miłość bliźniego.

Czy Bóg może być wzorem cnót dla człowieka? Przymioty, jakie wylicza teologia, zdają się sugerować, że tak. Ale teologia twierdzi, że jej określenia są zaledwie analogiami, a w potocznym odczuwaniu człowieka współczesnego, nawet analogiami nie są i nie mogą być, jeśli Bóg ma zostać Bogiem. Bo nie ma dla nas podobieństwa, analogii, między tym co rozumieć potrafimy jako miłosierdzie, a niepojętym, przeraźliwym Miłosierdziem Tego, który stworzył (dopuścił?) świat jaki znamy. Nie ma dla nas podobieństwa, analogii, pomiędzy naszą własną, według najlepszej ludzkiej wiedzy przeczutą sprawiedliwością, miłością, dobrem, a cnotami Władcy niezawinionych cierpień, kalekich dzieci, obłąkanych morderców, Dawcy strasznej wolności do zguby, wraz ze stu zniewoleniami tej wolności... Nie ma i być nie może takich analogii. Właśnie nasze poczucie zła, „ferment chrześcijański", buntuje się dziś przeciw nim. Jeśli Bóg ma zostać Bogiem, musi być dla nas Tym jedynie, Który Jest i który „pisze prosto po liniach krzywych". Naszą rzeczą jednak, rzeczą ludzką, jest pisać po liniach prostych i nie na niepojętych cnotach Niepojętego wzorować nam to pisanie.

Ale mamy modele przywódców: tych religijnych przede wszystkim, Boga-Człowieka i Jego świętych, i tych świeckich: bohaterów, wieszczów, władców. Nikt i nigdy, nawet wśród tych, którzy kwestionują historyczność Chrystusa, nie kwestionuje zwykle „mo-

delu" ewangelicznego dobra. Lecz zakwestionowane są dziś wszystkie niemal ludzkie próby jego realizacji. W skali historycznej mamy dzieje Kościoła jako potęgi świeckiej i te właśnie dzieje przede wszystkim są nam dziś znane, są dla nas jasne. Realizacja Ewangelii? W skali indywidualnej, dzieje dusz większości świętych przedstawiają nam się, albo są nam przedstawiane, jako dzieje obce i dalekie, czasem wręcz odpychające, a nierzadko, w naszym dziś rozumieniu, otwarcie i bezbronnie patologiczne. I częściej chyba — patrząc bardzo lojalnie — zdolni jesteśmy widzieć w tych żywotach, danych nam jako budujące, piękny patetyczny tragizm zrywu nad stan, nad siły ludzkie, niż obraz dobra, niż model życia.

Tak jest przeważnie z tradycjami przywódców religijnych. Świeccy? Patrioci, artyści, politycy... Iluż z nich ostać się może naszej podejrzliwej wiedzy o dnach cnót, o mrokach ideałów, o prawdziwych motywacjach? Choć niejeden może zasługiwałby, by się ostać. Uniemożliwia to dziwny paradoks naszych dni. Żyjemy w „kulturze procesu". A wbrew jej logice, przedmiotem naszych wiar nie są właśnie „procesy" ludzkich dążeń w kierunku dobra, nie są nawet tak drogie nam procesy „rozwoju osobowości". Domagamy się, mniej lub bardziej świadomie, od naszych tradycji, modeli dobra statycznych i skończonych. Tylko w takie byśmy uwierzyli. I w takie właśnie uwierzyć już nie możemy. Właśnie takie kontrolujemy najpodejrzliwiej, szukamy w nich złego najpilniej, i mamy rację. Zawsze, oczywiście, mamy rację. Modelu dalej brak.

A w skali współczesnego doświadczenia? Mówi się czasem, że nie ma teraz, dziś, koło nas żywych modeli dobra. I to jest prawda, choć to jest nieprawda także. Bo jest pewne, że teraz, dziś, tuż koło siebie, spotykamy świętych. Sami zresztą spostrzegamy to czasami, gdy ich już nie ma, bo gdy ich nie ma, są bezpieczni od naszych pretensji i naszych żądań, ażeby byli nie sobą, lecz — znowu — modelem „czystym" i to na nasz prywatny, drobny użytek. Spotykamy świętych, lecz nie umiemy ich rozpoznać, gdyż, wiedzeni instrumentalnym instynktem naszej kultury, chcemy ich „użyć", a osób ludzkich — w przeciwieństwie do narzędzi — nie poznaje się przez używanie, lecz przez ten rodzaj bezinteresownej uwagi, który nazywa się trudno — „kontemplacja", a zwyczajniej — miłość. Dar. Chcemy użyć współczesnych nam świadków dobra na lokatę naszych pragnień, na gwarancję dla naszej niepewności, na autorytet, który by podjął za nas naszą wolność. Chcemy w ich własne dobro, które jest zawsze tylko drogą, zawsze tylko usiłowaniem („procesem" właśnie i to procesem niepowtarzalnym) zainwestować przemocą absolut naszych wyobrażeń, naszych żą-

dań. I — rzecz prosta — nasze pretensje i podejrzenia okazują się słuszne: żywi ludzie nie dają się użyć w całości, nie przystają nigdy w całości do naszych potrzeb, nie redukują ryzyka ruchu naszego serca przeciw naszej ciemności. Żywi święci, nawet jeżeli są tuż obok, zawodzą więc zwykle nasze nadzieje. Okazuje się, że nie są dla nas użyteczni na sposób narzędzi czy wzorców gwarantowanych, a niebardzo już umiemy oceniać ich, czy kogokolwiek z żyjących, inaczej niż według takiej przede wszystkim użyteczności.

Kryzys klasycznych modeli dobra jest więc chyba nieuchronny przy aktualnym stanie naszej świadomości, przy aktualnym kształcie naszych postaw. Jest po prostu elementem losu pokoleń „zakrętu historii", a los można tylko podjąć. Nic innego z nim się zrobić nie da i niczym innym nie można go przezwyciężyć. (Czy dlatego mówi się o nim nieraz — „krzyż"?) Podjąć los, podjąć brak modelu dobra, bezpiecznego, gwarantowanego z zewnątrz przez społeczną afirmację, z wewnątrz przez pewność czystości, przez użytkową empirię... wszystko w nas, całe nasze dziedzictwo intelektualne, dziedzictwo p e w n o ś c i (obyczajowej, spekulatywnej, empirycznej) wzdraga się przed taką sytuacją. Nie umiemy, nie chcemy przyznać, że jedyną drogą moralną jaką zna dziś *homo sapiens, homo faber, homo politicus* jest samotny, niegwarantowany ruch serca przeciw ciemności. Nie chcemy przyznać. A musimy przyjąć.

Ale nie tylko modele „osobowe" sprawiają nam dziś zawód. Nienajlepiej jest także z modelami „sytuacyjnymi": z ideałami, które malują optymalne sytuacje, optymalne stosunki międzyludzkie. Ideały te bowiem niejednokrotnie znoszą się wzajemnie, lub w każdym razie osłabiają. Najostrzejsza chyba antynomia naszych dni to miłość-równość. Bo jest całkiem jasne: logiczną, uprawnioną konsekwencją postulatu równości jest zawiść i niewiele tu pomogą sofizmaty, tłumaczące, że chodzi wszak tylko o równość startu czy równość szans „rozwoju osobowości". Z chwilą, gdy runęła fatalistyczna moralność socjologiczna, moralność zgody na zastane z zewnątrz dane podziały, z chwilą, gdy równość przestała być tylko elementem konkurencyjnych systemów politycznych (cedzonym zresztą ostrożnie przez gęste sito możliwości i konieczności), a przeszła na podminowany teren powszechnych ideałów ludzkich — płotki klauzul i ograniczeń mają niewiele praktycznego znaczenia. W odczuwaniu faktycznym, w reakcjach aktualnie funkcjonujących, równość znaczy, że inni ludzie nie powinni w niczym przerastać mnie, jeśli zaś przerastają, to dzieje mi się krzywda I wszystko jedno, czy będzie chodziło o zarobki, o karierę czy nawet tylko o jakąś inność, która nie wadzi nikomu w niczym prócz

tego, że wydaje się „większą" wolnością. Wszystko jedno, o co będzie chodziło i czy to, o co będzie chodziło, będzie jasne. Reakcje inspirowane (i uprawomocnione) przez postulat równości: poczucie krzywdy wobec cudzej wyższości, poczucie prawa do niechęci, przebiegną tak, jak przebiec muszą. I zderzą się, tak jak muszą się zderzyć, z ideałem innej sytuacji; sytuacji miłości.

Ideał równości, który — bez wątpienia — wywiódł się z miłości ludzi, podminowuje więc i osłabia właśnie miłość. Ale paradoks sięga głębiej jeszcze: ta osłabiana, podminowywana miłość, i ona jedynie, zdolna byłaby w praktyce poradzić sobie z równością, udźwignąć równość. Nic, prócz niej bowiem, nie potrafi rozwiązać sytuacji zawsze (i logicznie!) konfliktowej, w której każdy ma „moralne prawo" do wszystkiego, co mają inni, ale prawa tego nie może nigdy w pełni zrealizować. Nie może go zrealizować, bo w konkrecie życia nie da się ono zrealizować inaczej niż właśnie na sposób miłości, która stanowi swoisty „stan posiadania" także cudzych sukcesów i także cudzych, innych osobowości.

Tylko miłość byłaby zdolna udźwignąć równość. Ale była ona zawsze, jest i będzie, dla większości z nas, propozycją kierunkową tylko, propozycją nad stan naszego serca, choć zwykliśmy szafować nią tak zdawkowo, tak zadziwiająco łatwo, jak receptą na aspirynę. Ilu z nas, ile razy w życiu zdołało kochać jednego choćby człowieka za to czym jest, a nie za to jedynie, czym jest dla nas? Jeżeli kilka razy, to strasznie dużo. Lecz i wtedy: ileż z tego było zamierzone przez nas, oczyszczone, zasłużone, a ile dane jak „stan łaski"?

Mniej drastyczna może niż „równość-miłość" jest antynomia między postulatem sprawnej, tolerancyjnej współpracy, a postulatem „autentycznych", to znaczy osobistych i nasyconych emocjonalnie stosunków międzyludzkich. Bo jest dzisiaj taki model zachowań, poniekąd już nawet model „cnoty", który mówi, że neutralna życzliwość jest w gruncie rzeczy bezpieczniejsza od miłości takiej, jaką jest zwykle nasza miłość: zaborczej, arbitralnej, swego szukającej. Że „żyć obok" i „dać żyć" jest rozsądniej (operatywniej?) niż angażować się zbyt daleko w przeżycia i w poglądy innych ludzi. Że współżycie i współpraca są sprawniejsze, gdy są „gładkie", a są gładkie, gdy są możliwie zobiektywizowane, wolne od niesfornego, nieobliczalnego elementu prywatnych emocji. I bezsprzecznie, doświadczenia, jakie nas kształtowały, te z dawnej i te z najnowszej historii, mówią zbyt wiele o klęskach i o szaleństwach aspiracji „czynienia ludziom dobrze", by aspiracja ta nie miała budzić dziś nieufności i trwogi.

Równorzędnie do modelu negatywnych cnót współżycia, narasta jednak wszędzie coraz silniejsze żądanie „autentyczności" kontak-

tów ludzkich. Jest ono, jak dotąd, dość wieloznaczne i każdy, jak się wydaje, widzi nieco inaczej treść postulowanych jako autentyczne sytuacje. Każda z tych treści jednak znów osłabia, znów zamazuje którąś ze znanych jeszcze twarzy dobra. Bo kontakt autentyczny to już w każdym razie nie ostrożna, defensywna życzliwość z modelu „negatywnego". Bardzo często to nawet postulat wręcz przeciwny: żywiołowej, subiektywnej spontaniczności. Jeśli spontaniczności jednak, jeśli tylko to, co się naprawdę czuje czy chce, jest prawdziwe, jest słuszne, to nieuchronny jest konflikt nie tylko z cnotą negatywną, lecz ze wszystkimi niemal normami współżycia. Normy te — nie czyń szkody, nie sprawiaj bólu, nie nadużywaj cudzej dobrej wiary, cudzej miłości — stają się wszystkie w takim kontekście konwencjami, jeśli nie wręcz hipokryzją, niezgodną z autentyzmem czyichś chęci lub odruchów.

Mamy więc jeszcze jeden, znów sprzeczny z innymi, model dobra. Bo jest dobro w tym modelu, jest w nim prawda. Wszelkie normy, które mają chronić człowieka przed człowiekiem, a nie zakładają najpierw, że człowiek ma być kochany, są istotnie tylko umownymi, porządkowymi konwencjami współżycia. I konwencje takie, rodzaj „przepisów ruchu", nie mogą pretendować do rangi postulatu ideowego, który można by skutecznie przeciwstawić autentyzmowi namiętności ludzkich i walorowi ich prawdy. Żaden kodeks postępowania, którego nadrzędny odnośnik moralny (nawet jeśli istnieje formalnie) nie znaczy nic ludzkiego, nie jest ideą żywą, nie może być postulatem tego rodzaju, jeśli zaś nim być próbuje, konflikt, i to właśnie konflikt „w imię prawdy", jest prędzej czy później nieuchronny.

Przez sytuacje „autentyczne" jednak rozumie się też nieraz czy przeczuwa coś wręcz przeciwnego zwykłym ciążeniom ludzkiej żywiołowości. Przeczuwa się, nazywając to rozmaicie, jakiś kontakt tak bezinteresowny, że już nie pyta o gwarancje operatywności czy afirmacji, jakąś solidarność na tyle bezwarunkową, że nie cofa się przed smugą cienia we własnym czy cudzym sercu. I jeżeli to przeczucie tak rzadko i tak nieśmiało powołuje się na wzór ewangeliczny, to nie dlatego zwykle, że nie jest świadome swego rodowodu. Chyba dlatego raczej, że zbyt dobrze znamy nadużycia, jakie były czynione i co ważniejsze muszą być czynione zawsze przez każdego, kto się na ten rodowód powołuje. Przeczucie ewangelicznego „autentyzmu", najtrafniejsze chyba ze wszystkich naszych modeli, pozostaje więc, jak tyle innych, u progu drogi. U progu pytania o czystość, pewność, gwarancję wykonalności. Spór o dobro wyrasta jeszcze raz pomiędzy nami a dobrem.

Spór o dobro. Bo z pewnością nie brak pragnienia czy poczucia

zobowiązania czyni nas — jak mówi truizm — „niezdolnymi" do czynienia najzwyklejszego dobra tam, gdzie jest ono do zrobienia, i do czynienia go ufnie, radośnie i nie pytając o więcej.

Poczucie zobowiązania, zadłużenia, „zakłopotania" wobec siebie i rzeczywistości... Niektórzy myśliciele współcześni sądzą, że to jest właśnie najgłębsze, elementarne dno religii. I jakże nie widzieć jego dotkliwej obecności w człowieku naszych dni? Jak nie widzieć go w literaturze, w kierunku prawdziwych rozmów, prawdziwych pytań, nawet w barwie prawdziwych skarg na życie, że jest „tylko" takie, a nie da się, czy się nie umie zrobić go innym... Jakim?

Niepokój w kierunku dobra ma zresztą nie tylko swoiście metafizyczne tło, wyraźniejsze chyba jeszcze, czytelniejsze, kiedy kruszą się doktrynalne obudowy metafizyki. Jest też rzeczowym, praktycznym niepokojem humanistycznym. Świadczy o tym, między innymi, żywa, ofiarna uczynność, jaka cechuje ludzi współczesnych, ilekroć zetkną się oni z sytuacją (obojętne: bliską im, czy nawet bardzo daleką geograficznie), która jest dość radykalna, dość czarno-biała, by gest pomocy przedstawiał się jako gwarantowanie potrzebny i czysty. Szersze tło humanistycznego niepokoju, jaki leży u źródeł tej tak czujnej dziś dyspozycji do solidarności, ale też nierzadko u źródeł dyspozycji do rozpaczy, przedstawia interesująco Julian Huxley. Sądzi on, że człowiek, poczyniwszy w ostatnich czasach tak olbrzymie postępy w dziedzinie urządzania świata rzeczy i świata przyrody, czuje się tym bardziej winny, że nie urządził równie sprawnie stosunków międzyludzkich. Czuje się winny, gdyż czuje się dziś bardziej zobowiązany do ich urządzenia i czuje się — słusznie czy nie — lepiej w tym kierunku wyposażony przez stojące do jego dyspozycji narzędzia naukowe.

Bez względu na to, czy takie właśnie rozumowanie jest (lub czy jest w sposób jasny) przesłanką postaw współczesnych, niewątpliwie wydaje się, że nasze poczucie odpowiedzialności za dobro w świecie, w którym żyjemy, jest bardzo silne i że właśnie ono powoduje tak nagminne dzisiaj depresje na tle bezradności. Gdyby bowiem, jak się to czasem sugeruje, powodem tych depresji był jedynie „mały wpływ szarego człowieka na kształt publicznego i własnego życia", to cierpiałyby na nie przede wszystkim ludy i klasy najprymitywniejsze, najbardziej tego wpływu pozbawione, a wiemy, że tak nie było i że tak nie jest.

Poczucie zobowiązania i zadłużenia jest więc dziś nie tylko bardzo żywe, lecz — w swym wyrazie humanistycznym — niezmiernie ambitne. I może tu leży głęboki korzeń tragizmu, jaki nosi w sobie tak często nasz spór z dobrem. „Rozpacz, pisze Graham Greene, jest ceną, którą się płaci za stawianie sobie nieosiągalnego celu.

Powiedziane jest: oto grzech, za który nie ma odpuszczenia. Ale grzechu tego nie popełni nigdy człowiek zepsuty lub zły".

A popełnia go wyrachowany idealista. Nie dlatego, że stawia sobie cel nieosiągalny (każda droga, która prowadzi naprzód, wiedzie i wieść musi dalej niż na wyciągnięcie skalpela), ale dlatego, że domaga się i wierzy w osiągalność tego, co osiągalne nie jest: pewności, bezpieczeństwa i niewinności. I w tym sensie ma rację truizm: nasze poczucie zła, wiedza o niedosycie, mroku i winie w każdej rzeczy, paraliżuje i nieraz obraca w rozpacz ruch w kierunku dobra. Aspiracje codzienne, zgrzebne, małe, dławi i kwestionuje pytanie o ich czystość, o ich operatywność w wielkich skalach, o ich wartość w stosunku do ogromu ludzkiego zadłużenia. Lecz aspiracjom wielkim, które podejmują się — w imię właśnie ogromu swych zamierzeń — przejść ponad małym dobrem i małym złem, zmieść je na bok jak nieważne wióry, również odmawiamy wiary. Bo skalpel nie sięga do kresu drogi. A wióry — to już wiemy — wióry się liczą.

Los można tylko podjąć, bo nic innego z nim się zrobić nie da. I naszym losem, losem współczesności, jest to, że ani pewność, ani niewinność, ani bezpieczeństwo nie mogą już być naszym udziałem w ten sposób, w jaki były ongiś udziałem świadomości ludzkiej. Dawka psychologicznych pewników o Bogu jest znacznie mniejsza niż była, w tym sensie, że zmniejszyła się, w prawdziwym odczuwaniu, przylegalność spekulatywnych analogii do rzeczywistości Niepoznawalnego, i w tym sensie także, że zmniejszyła się (wciąż w zwykłym, potocznym odbiorze) przydatność spekulacji w ogóle do opisu Boga i stosunku człowieka do Boga. Żądanie pewności, to samo, które zbudowało ongiś fortece orzeczeń spekulatywnych, zwraca się więc dziś nieraz ku współcześniejszym narzędziom „upewniania się": ku empirii osobistego doznania, ku oczekiwaniu na bezpośredni, jednoznaczny „komunikat" Boga, by na podstawie tej gwarancji móc już potem słuchać ślepo, wybierać ślepo między tym, co Zakon nazywa dobrem, a tym, co nazywa złem. Znamienny dla tej orientacji jest rozkwit mistyk bardzo różnego autoramentu w ostatnich dziesięcioleciach. Ale „komunikaty" Boga, choć — jak nas uczą — bywały dodane pewnym wyjątkowym losom ludzkim, nie są przecie normalnym, konstytutywnym elementem człowieczej doli, elementem, do którego mielibyśmy prawo. Może trzeba pamiętać i może pamięta się rzadko, że fakt, który jest sercem chrześcijaństwa: podjęcie ludzkiego losu przez Boga Człowieka, był podjęciem tego losu wraz z klęską ostateczną, absolutną, braku komunikatu. Prawda o pełni człowieczeństwa Chrystusa brzmi: *Eli, Eli, lamma sabachtani.*

Zwiększyła się więc dziś niewątpliwie „odległość" Boga od świa-

domości i wyobraźni człowieka. (Czyż zresztą nie odwracał On swojej twarzy od niektórych pokoleń Narodu Wybranego i czy nie było rzeczą, losem tego Narodu iść dalej, przeciw ciemności, mimo to?) Nie jest więc może dziwne, że tym natarczywiej zwracamy się o gwarancje czystości i operatywności dobra do naszych własnych kryteriów ludzkich. Ale te kryteria właśnie, nasza gorliwie, zachłannie zdobywana wiedza, mówią nam, że jeśli chcemy wyjść za próg sporu, wejść naprawdę w ruch przeciw ciemności, to nie stać nas już na wyrachowany idealizm: gwarancji ludzkich brak. Nie będziemy niewinni, nie będziemy bezpieczni, nie będziemy sprawni. Dobro wielkie, czy małe, które uczynimy bliźniemu swemu, będzie nosić w sobie odbicie twarzy zła w naszym i w jego sercu, będzie nosić skazę niesprostania, bedzie zawsze kryło ryzyko pomyłki zupełnej, bezużyteczności całkowitej. I bardzo często, nad siły często, jak na nasze dziedzictwo pewności, całą afirmacją, całym sprawdzianem kierunku drogi będzie tylko ta rzecz niepodległa dotknięciu naszych instrumentów, logice naszych analiz, a której przecie zaprzeć się nie może ani jeden z nas: ciśnienie zobowiązania. Ciśnienie w ciemności.

Ale los nasz, tak jak każdy los, zawiera, oprócz ciężaru swojej prawdy, także jej dynamikę. Zawiera własne i jemu tylko właściwe intuicje przezwyciężenia samego siebie, wyjścia poza własne antynomie. I tylko te intuicje, własne, a nie z zewnątrz dane, mogą chyba być drogowskazami.

Jakież są twórcze instynkty moralne współczesności? Pierwszy z nich, to z pewnością właśnie odmowa złudzeń, odmowa ułatwień. To prawda, że bywa ona łańcuchem, który przykuwa nas do progu dobra. Ale jest też, potencjalnie, siłą, która pozwolić może nie powracać już w panice na ów próg, kiedy się raz wyruszy.

Drugi „instynkt-drogowskaz", to nie co innego, jak nasz zmysł Procesu. Zmysł, który każe nam dzisiaj widzieć sens, „prawdę" świata i życia w dialektyce przeciwieństw, a nie w statycznym dualizmie. Wszak tak właśnie — w wypadkowej ciążeń przeciwstawnych — widzi dziś świat fizyka i historia, tak go widzi biologia, psychosocjologia i psychologia głębi, która włącza niepokojący „zły" cień w człowieku w drogę twórczą osobowości. To, że życie, postęp, słuszność dzieją się nie na jednym biegunie antynomii, ale dzieją się w napięciu między dwoma biegunami, że trzeba tedy podjąć oba, przyjąć oba, by żyć i by iść naprzód, jest z pewnością myślą bardzo nam bliską, bardzo naszą, choć nie zawsze umiemy, czy mamy odwagę pomyśleć tę myśl do końca także w naszym sporze o dobro.

Instynktem niewątpliwie dynamicznym jest wreszcie chyba nasze przeczucie, że „autentyczność" życia leży w aspiracji wielkiej, lecz

wielkiej w tym sensie, że nie waha się podjąć rzeczy małych wraz z ich małością, nie waha się nawet podjąć klęski i zła. A nie w tym, że w imię wielkości u mety, pretenduje do uniewinnienia z klęski, ze zła, z zobowiązania wobec małych rzeczy po drodze.

Jest chyba znamienne, że, według zdania wielu ludzi niewierzących (właśnie niewierzących: ludzi z zewnątrz), jedynym pełnym i konsekwentnym gestem człowieczeństwa ostatnich dziesiątków lat był gest bractw Ojca de Foucauld. Był on bowiem — wciąż patrząc w świeckiej, zewnętrznej perspektywie — przyjęciem do wiadomości całej i niesfałszowanej w niczym prawdy ludzkiej doli i wyciągnięciem z niej jedynego, przeraźliwego wniosku, jaki wyciągnąć można: że oddaniem świadectwa człowieczeństwu w dzisiejszym świecie może być tylko to i musi być aż to, co czynią i jak żyją Mali Bracia.

Ta ocena jest znamienna dla instynktu wielkiej aspiracji, jaka cechuje naszą współczesność. Ale — powiemy — nie jest ona ani realistyczna ani praktycznie przydatna. Pomija wszak fakt nie do pominięcia: fakt wielkiej, żywej wiary Małych Braci, bez której gest takiej miary, czy nawet miary znacznie mniejszej, jest nieomal niewykonalny. Tymczasem w prawdę o świecie i o sobie, wobec której stoi i waha się człowiek współczesny, wlicza się najczęściej także nędza jego wiary.

To jest z pewnością prawda: gest Małych Braci może być dla nas wstrząsem, objawieniem kierunku autentycznej aspiracji. Ale nie stać nas na to, by był wzorem. Czy jednak właśnie w uświadomieniu sobie, że nas nie stać, w podjęciu nędzy wiary, nie ma również intuicji twórczej, dynamicznej?

Ta sama religia, która uczy nas, że Bóg jest niepoznawalny, a jednym z przymiotów wiary jest ciemność, mówi wszak o sobie, że nie jest przede wszystkim systemem praw, tradycji czy twierdzeń filozoficznych, lecz jest tym wszystkim wtórnie. Najpierw bowiem — i to jest jej istotą — jest „życiem pod wzrokiem Boga". Życiem. Więc: procesem, drogą, usiłowaniem. I mówi jeszcze, że owa droga, która jest drogą do „usprawiedliwienia", nie wiedzie przez pozyskanie niewinności, tylko przez podjęcie winy. Chrześcijańskie „uczynienie się prawdziwym", uczynienie się podmiotem dialektyki dobro-zło, odbywa się bowiem poprzez zgruntowanie poprzez realistyczną, wewnętrzną empirię mroku w sobie i w świecie. A nie ponad tym mrokiem, w glorii świątobliwych iluzji. I nie istniałoby, nie mogłoby uczciwie istnieć w Kościele katolickim „mocne postanowienie poprawy", gdyby miało być czym innym niż zobowiązaniem, właśnie w obliczu mroku i nędzy wiary własnego serca, do kontynuowania mimo to i tylko tak, jak nas stać, „ruchu przeciw ciemności".

AM

STEFAN PAPP

MIĘDZY DOBREM A ZŁEM

Konflikt między jednostką a społeczeństwem wkracza moim zdaniem w nową fazę: pod czujnym okiem rozszerzającej się kontroli społecznej wysycha „oaza" prywatnego świata, kurczy się albo pokrywa grubą warstwą ochronną wewnętrzne, intymne życie człowieka. Ingerencja zbiorowości obejmuje jednostkę kleszczami dyscypliny społecznej, zubożając jej poczucie samodzielności i autonomii psychicznym podporządkowaniem „rozumowi społecznemu" i „oficjalnemu sumieniu".

Obok religii, jako instytucji, prawa etyczne tworzy państwo, partia, środowisko — nawet kluby zaczynają swoją działalność od przyjmowania własnego kodeksu zabawy w życie. Przy czym każda koncepcja etyczna wymyślona przez określoną grupę ludzi reprezentuje i wyraża tylko ich interesy. Zbiorowość, która osądza jednostkę, musi z konieczności uogólniać to, co jest jednorazowe i niepowtarzalne — ale zbiorowość w swoich osądach kieruje się nie tylko doświadczeniem społecznym, lecz również odpowiednią ideologią, która te doświadczenia interpretuje. W ten sposób powstaje z góry ustalony schemat, klasyfikujący i określający pojęcia dobra i zła. W umowie społeczeństwa mogą się więc rodzić „grzechy", które tylko w rozumieniu tego społeczeństwa są złem. Zbiorowość narzuca jednostce kaganiec „wyższej konieczności", obrony interesu społecznego, nawet jeśli obrona ta wiąże się z unicestwieniem jednostki. Stąd zło w społecznym kontekście nie musi być złem obiektywnym. Ze społecznego punktu widzenia dobry jest każdy czyn, jeśli służy on interesom tego społeczeństwa, jeśli wynika z potrzeby zbiorowej samoobrony.

Możliwość tworzenia praw etycznych i moralnych stwarza niebezpieczeństwo, że mogą one być użyte przeciwko człowiekowi: jeśli z precedensu „wymyślania" dobra i zła skorzystają elementy fanatyczne — ich „etyka" będzie jedynie zalegalizowanym ludobójstwem. O ile fanatyzm jednostki jest raczej chorobą sumienia, to fanatyzm tłumu, społecznej zbiorowości, jest już konsekwencją

oddziaływania idei. Wydaje mi się, że bardzo często przegrana jednostki następuje właśnie na skutek odrzucenia własnego rozumu i sumienia na rzecz duchowej władzy zbiorowego światopoglądu. Wówczas człowiek staje się bezbronny wobec wymagań idei, nie potrafi weryfikować nakazów idei.

Ale człowiek bez więzi ze społeczeństwem, którą nawiązuje poprzez ideę, bez zmartwień, które przekraczają ramy jego osobistego życia, jest dzisiaj zjawiskiem nierealnym. Taki człowiek byłby zagubiony w świecie podzielonym na obozy, wyznania i ideologie, zdany jedynie na swoją samotność, z czasem i tak nadałby tej samotności charakter idei. Zbyt jednak nęcące są korzyści, które płyną z przynależenia i wyznawania określonego światopoglądu. Idee są jak oczy — prowadzą w gąszczu wątpliwości do upragnionego celu, stają się pomostem, po którym szeregowy obywatel przekracza swoją nieśmiałość. Bardzo często obok fanatyzmu występuje inny, przeciwny stosunek do idei: między człowiekiem a jego światopoglądem nawiązują się „sympatie" czysto ekonomiczne. W tym wypadku chodzi już tylko o wyciągnięcie maksymalnych korzyści z tytułu służenia światopoglądowi. Pod warstwą „partyjnej" skóry może więc tkwić zwyczajny egoizm. Wydaje mi się, że wiele koncepcji ideowych istnieje tylko dzięki ukrytemu egoizmowi. Bardzo często wyznawanie idei następuje jako rezultat skrupulatnie obliczonego rachunku, zamkniętego wnioskiem: opłaca się. Biorąc jeszcze pod uwagę, że poglądy oferują wyraźnie sprecyzowany sens życia, że ustalają praktyczne sposoby osiągnięcia pełni życia, że ułatwiają znalezienie stosunku do świata — są więc niejako „eliksirem", dzięki któremu sprawy dalekie stają się bliskie, to, co jest małe, może nagle urosnąć albo przestać istnieć. Biorąc pod uwagę psychiczne odziaływanie poglądów, można w wielu wypadkach inspiracje postępowania ludzi odnaleźć w ich światopoglądach. Jeśli to postępowanie nie podlega najpierw ocenie własnego sumienia i rozumu, jeśli dokonuje się poza odpowiedzialnością wobec siebie, może ono łatwo obrócić się w zło, które zresztą oficjalnie może być uznane jako dobro. Jeśli światopogląd staje się dla jednostki powietrzem, słońcem i wodą, która wprawdzie gasi pragnienie, ale równocześnie rozcieńcza wewnętrzny kontakt człowieka ze sobą, to taka jednostka jak ćma krąży wokół światła, potrzebująca go, mimo że w płomieniach kryje się śmierć; w objęciach idei bardzo łatwo można udusić sumienie.

Póki człowiek dostrzega w sobie istnienie „drugiej osoby", z którą się liczy i wobec której się rozlicza niezależnie od oficjalnego „cennika", istnieje szansa zachowania elementów humanitarnych w stosunkach międzyludzkich, ponieważ ta „druga osoba", ten naturalny sędzia nie posługuje się schematem dobra i zła, lecz sądzi na pod-

stawie ciągłego doświadczenia. Sumienie może być przyjacielem, który rozdaje optymizm autentycznego spokoju, może też stać się wrogiem, który zakrywa niebo płachtą, jak zakrywa się umarłych. Wprawdzie nikt nie wie, czym jest ta mądrość pamiętania, to, czego nie można zagłuszyć krzykiem, kupić, sprzedać, zrzucić z siebie, jak niewygodny już surdut, wprawdzie sumienie nie ma określonego kształtu ani barwy, nie mniej jest ono obecne, czasem potwornie obecne. Jest to zjawisko nienamacalne, ale ten ukrywający się w nas sędzia istnieje tak wyraźnie i konkretnie, jak istnieje w człowieku strach przed złem. Oczywiście sumienie może też być śmiertelnie chore, głodne i ubogie, jak umysł ściśnięty w garści demagogii i fanatyzmu światopoglądu.

Jeśli człowiek posiada odruch obrony przed złem, odruch sądzenia siebie i sądzenia innych — to jest to akt subiektywny, niezależny od zewnętrznej oceny zła. Działanie sumienia można porównać do pracy Syzyfa — jest to nieustanne dźwiganie kamienia po to, aby zawsze trwać w ruchu, uczyć się i nie zamykać czujności sumienia „wiedzą" statyczną, schematem zła. Jest to sądzenie na podstawie doświadczania drogi między dobrem a złem, drogi, która może być bardzo krótka, albo niezmiernie długa, ponieważ jest to przestrzeń między ludźmi. Ale przestrzeń ta nie zawsze jest wypełniana rozumem, który w zasadzie tworzy konstrukcję zbliżenia. Zamiast więc subiektywnego doświadczania zła, przyjmuje się często inną formę kontaktów między ludźmi: nienawiść jako zasadę polityczną, moralną i etyczną, precyzyjnie skonstruowany system taśmowy podziału ludzi na dobrych i złych, na przyjaciół i wrogów.

Czy jednostka w oparciu o subiektywne doświadczanie zła może się przeciwstawić społeczeństwu wyrażającemu się w przepisach i prawach? Czy nie wykonując rozkazu społecznie ważnego, ale niezgodnego z sumieniem, jednostka popełnia zło gorsze, niż wykonując rozkaz wbrew swojemu sumieniu? Jakże często właśnie takie sytuacje i takie problemy burzą spokój człowieka, „psują" go i uczą lekceważyć jakiekolwiek prawa etyczne. Rozum społeczny jest przecież instytucją potężną, której trudno przeciwstawić subiektywne odczucie jednostki. Rozwój społecznego życia sprawia, że zgoda z własnym sumieniem staje się kwestią dramatycznej walki człowieka o prawo do duchowej wolności, o uznanie wewnętrznego rozrachunku i nadania mu rangi największego autorytetu. Przecież człowiek, który nie słucha głosu własnego sumienia, może nie słuchać i innych nakazów, może też pod wpływem opinii czy „oficjalnego sumienia" czuć się rozgrzeszonym. Taki człowiek, moim zdaniem, jest właściwie pasożytem, który zdobywa wewnętrzny spokój cudzym kosztem.

Zjawisko wyrzutów sumienia jest więc możliwe jedynie w wypadku, kiedy sumienie jest wolne, zdrowe i pryncypialne w życiu człowieka. Wówczas nawet najbardziej brutalny nacisk ze strony idei, czy opinii zbiorowości nie pozbawi człowieka potrzeby wewnętrznego rozrachunku, będącego wynikiem nieustannego doświadczania. Kiedy taki człowiek popełnia zło, jest on mimo woli w swojej świadomości adresatem popełnianego czynu. Zresztą nawet ludzie pozbawieni głosu sumienia, jeśli biją, wiedzą, że zadają ból, ale ta świadomość służy im jedynie do obliczania rozmiarów zadawanego bólu, jeśli zabijają, czynią tak, ponieważ wiedzą, czym jest śmierć. Oni, na podstawie własnego strachu przed śmiercią, rozkoszują się zabijaniem innych. Tylko sumienie może się buntować i stawiać człowieka zabijającego w miejsce ofiary. I to doświadczanie zła na sobie jest, moim zdaniem, najważniejszym czynnikiem rozpoznania krzywdy, która z zewnątrz może być oceniana jako dobro czy sprawiedliwość. Jeśli człowiek wbrew swojemu sumieniu zabija, to obraz zabójstwa będzie się w jego świadomości powtarzał w formie nie dających się zagłuszyć wyrzutów sumienia. Dlatego sądzę, że bardzo ważnym czynnikiem zbliżenia między ludźmi, czynnikiem, który łagodzi panujący między ludźmi strach przed sobą — jest subiektywizm „podstawiania" siebie w miejscu partnera, subiektywizm doświadczania. Tak rozumiem przykazanie „miłuj bliźniego jak siebie samego".

W codziennym życiu istnieje bardzo szeroka możliwość interpretowania czynów. Często zdarza się, że ten sam czyn raz jest krzywdą, a raz karą, czyli czynem sprawiedliwym i koniecznym w sensie ogólnego dobra. Pojęcie zła stroi się w społecznym życiu człowieka w różne szaty i maski. Na pytanie co jest złem — ale złem absolutnym jako oczywistość uznana przez wszystkich ludzi, które jest złem w każdej sytuacji, niezależnie od czasu i miejsca — nie otrzymujemy odpowiedzi. Jeśli więc nie ma zła, które by było złem jednoznacznie przez wszystkich rozumianym — to znaczy, że nie ma zła obiektywnego, że nie istnieje ono jako zjawisko samodzielne, niezależne od człowieka i jego stosunku do świata. Niektórzy złem obiektywnym nazywają szatana i piekło. A przecież zło wynika jedynie w stosunkach międzyludzkich, nie ma go w świecie zwierzęcym, nie występuje też w przyrodzie jako coś istniejącego samodzielnie. „Piekłem" można nazwać te wszystkie konflikty moralne i etyczne, które determinują życie społeczne człowieka.

Człowiek sam nie jest ani złym ani dobrym — dopiero w zetknięciu z drugim człowiekiem powstaje konflikt. Może to być konflikt „nieantagonistyczny", tolerujący autonomię partnera, może też stać się konfliktem bardzo wrogim. Wówczas odzywa się

w człowieku istniejąca w nim predyspozycja zła i jego postępowanie staje się złem. Człowiek wyabstrahowany z życia społecznego jest psychicznie „neutralny". Wydaje mi się, że właśnie zdolność uświadamiania sobie zła świadczy o bogactwie człowieka. W tej niedoskonałości, w przyrodzonej niejako predyspozycji do popełnienia zła, w ciągłym strachu przed złem kryje się piękno nieustającej walki ze sobą, która jest walką o życie.

*

A dobro? Czy istnieje dobro absolutne, niezależne od sytuacji, dobro, które byłoby dobrem dla wszystkich i jednoznacznie rozumiane? Przecież bojąc się zła, człowiek równocześnie obwarowuje się współmierną do tego lęku potrzebą dobra. Jeśli dobro jest zjawiskiem przeciwstawnym wobec zła, może ono istnieć jedynie na prawach przeciwieństwa — jeśli nie ma zła, nie ma również i dobra. Wydaje mi się, że pragnienie dobra jest wprost proporcjonalne do strachu przed złem. Niektórzy nazywają zło „brakiem dobra". Wystarczy jednak odwrócić to twierdzenie — dobro jest „brakiem zła" — aby dojść do wniosku, że zło i dobro wzajemnie się warunkują. Ale mimo współmierności strachu przed złem i potrzeby dobra czyn dobry nie zawsze redukuje popełnione zło. Dlatego nie wystarczy „czynić dobrze", trzeba równocześnie „nie czynić źle".

Często strach przed złem i wynikająca z tego strachu potrzeba dobra staje się źródłem metafizycznej tęsknoty człowieka za „dobrem absolutnym", zawsze i w nieograniczonej ilości dostępnym. Takim „absolutnym dobrem" dla ludzi wierzących jest Bóg. W nim odnajdują oni równowagę psychiczną poprzez wypełnienie powstałej ze strachu przed złem potrzeby dobra. Dla niewierzących natomiast „potrzeba dobra" rozładowuje się w „braku zła". Bez zła nie ma potrzeby dobra — jeśli człowiek nie jest głodny, nie pragnie aby go obdarowano żywnością.

Czy można postępowanie człowieka, nie będące złym, nazwać postępowaniem „dobrym"? Taki osąd czynu wydaje mi się bardzo uproszczony. Klasyfikując każdy czyn człowieka według taryfy „dobry — zły" z góry przyjmujemy, że postępowanie człowieka „musi" być złe i tylko dzięki szczególnym wysiłkom udaje się ludziom oszukać zło. Tymczasem postępowanie człowieka może być zupełnie naturalne — ani dobre, ani złe — zwyczajne, ludzkie. Jeśli ktoś zabierze dziecku piłkę, którą się bawi, i zniszczy ją — jest to czyn zły, i jeśli ktoś inny podaruje dziecku nową piłkę — będzie to czyn dobry. A przecież, gdyby ten pierwszy nie zabrał piłki, to czyn tego drugiego nie miałby sensu. Można jeszcze

przejść obok bawiącego się dziecka i nie zabierać, ani nie dawać piłki. Trudno w takim wypadku powiedzieć: to jest dobry człowiek, ponieważ nie zabrał dziecku piłki. Wydaje mi się, że oprócz dobra i zła jest jeszcze postępowanie naturalne, to znaczy wynikające z istoty człowieczeństwa — człowiek może żyć obok drugiego człowieka. Tylko zwierzęta muszą nawzajem się zabijać i walczyć między sobą o byt. Ludzie nie muszą się zabijać aby egzystować — zabijanie nie jest uzasadnione naturalną potrzebą człowieka, lecz wynika ze sztucznej, sprzecznej z naturą ludzką koncepcji życia. Głośny obecnie proces Eichmanna mimo woli nasuwa pytanie: czy kara śmierci jest w stosunku do tego zbrodniarza aktem ze względów etycznych obiektywnie koniecznym? Przecież nawet najbardziej okrutna śmierć nie będzie współmierna do dokonanej przez tego człowieka zbrodni. Jeśli kara nie redukuje popełnionego zła, jeśli śmierć Eichmanna nie wróci życia pomordowanym przez niego ludziom, a następnie jedynie jako akt zemsty społecznej, zwanej sprawiedliwością, sądzę, że taka sprawiedliwość stwarza tylko pozory zmazania winy, poprzez poniesioną karę. Tymczasem Eichmann nie może się wyzwolić z winy, ponieważ zło, które popełniał, jest już nieodwołalne. Akt sprawiedliwości siłą rzeczy przekształca zło w przestępstwo, a z przestępstwa można się przecież rozliczyć choćby poprzez wyrok śmierci. Instytucja kary w pewnym stopniu „ułatwia" popełnienie zła, ponieważ zawsze jest ceną, którą można zapłacić. Kara jest niejako obietnicą wyczerpania się konsekwencji za popełniony czyn. Człowiek wierzący może poprzez żal i pokutę zmazać swój grzech, obywatel może poprzez odbycie kary uwolnić się z przestępstwa. Tylko sumienie nie stosuje rozgrzeszenia z dokonanego zła, nigdy nie uwalnia człowieka z winy. Ono nie zapomina i nie uznaje kary jako ekwiwalentu winy. W sumieniu zło popełnione istnieje zawsze, wina trwa.

Oczywiście trudno u Eichmanna — sługi określonej ideologii — dopatrywać się wyrzutów sumienia. Moim zdaniem Eichmann nie ma sumienia, albo jest ono do dna zatrute ideologią, w świetle której jest on bohaterem, a nie zbrodniarzem. Być może nauka doszuka się kiedyś u podstaw każdego złego czynu zjawiska choroby psychicznej jako przyczyny umożliwiającej popełnienie zła. Sądzę, że umiejętność leczenia nierozpoznanych jeszcze zaburzeń psychicznych i profilaktyka psychicznego zdrowia staną się o wiele bardziej pożytecznym środkiem walki ze złem niż wyroki śmierci i skomplikowany system kar fizycznych, moralnych. I zamiast poprzez karę „mścić" się na winnym, będzie się go leczyć — będzie się leczyć jego sumienie.

*

Wydaje mi się, że w wolności sumienia, w strachu przed złem kryją się wartości humanitarne. To właśnie sumienie otacza nas grubym konturem, tak aby każdy z nas w tłumie był widoczny i aby pamiętał, że jest człowiekiem. Może właśnie rehabilitacja ważności stosunku człowieka do samego siebie, zdolność zachowania autonomii wobec przemocy sił zewnętrznych i obalenie parawanu umowy społecznej, którą każdy może się dzisiaj tak łatwo legitymować i tłumaczyć — może wtedy największym autorytetem w stosunkach międzyludzkich stanie się sumienie, które jest naszym sędzią i katem.

Stefan Papp

MAREK SKWARNICKI

BEZGRANICZNIE DALEKI

Trudno mi powiedzieć bym w pełni zrozumiał Konińskiego. * By go naprawdę zrozumieć, niezbędne jest tak samo silne napięcie wewnętrzne i taka sama determinacja w rozjaśnianiu tajemnic dobra i zła, na jaką on sam się zdobył. To napięcie i ta determinacja osiągalne są jedynie wtedy, gdy za każdym z filozoficznych rozwiązań świata następuje decyzja zastosowania się do wydobytych z przepaści, leżącej pomiędzy człowieczym „Ja" a Rzeczywistością wniosków natury etycznej. Poznawanie rzeczywistości, tej jednolitej pełni nieba i ziemi nie jest przecież wyłączną domeną umysłu. Poznajemy ją również — a może przede wszystkim — c z y n i ą c. Zwłaszcza czyniąc dobrze. Poprzez każdą aktualizację sumienia wdzieramy się głębiej w Rzeczywistość. W miarę jednak jak postępuje ta praca napięcie wzrasta, przeszkody nie maleją, ale mnożą się i nie każdy tę wewnętrzną sytuację wytrzymuje. Raczej powiedzmy sobie szczerze — niewielu z nas waży się na żelazne konsekwencje tej drogi. Jako czytelnik pamiętnika Konińskiego uświadomiłem sobie jedynie jak wysokie może być to napięcie. Nic więcej. Dlatego też te recenzenckie uwagi o świeżo wydanej książce mogą się komuś wydać zbyt powierzchowne i za skąpe. Są takie z pewnością, gdyż nie ocena lecz chęć zasygnalizowania niezwykle ważnej dla humanistów z wyboru, a nie z zawodu książki powodowała mną w tych notatkach.

*

Obcowanie z tekstami „Czarnej Nocy" wytwarza klimat osobistej zażyłości z tym biednym człowiekiem, który przepełniony dziwną trwogą ludzkiej egzystencji, tak samotnie i tak przejmująco pukał w ścianę ciemności. Z niesłychanym napięciem oczekiwał na odpowiedź z „tamtej strony". Do ostatnich dni życia nie był przekonany, że otrzymał jakiś znak. Był górnikiem siedzącym w zasypanym chodniku, w ciemnościach, nadsłuchującym z uporem na znak istnienia Wielkiego Ratownika.

Karol Ludwik K o n i ń s k i, *Nox Atra*, „Pax", Warszawa 1961, s. 345.

Zaciekawienie, a nawet serdeczna solidarność z autorem „Ciemnej Nocy" natrafia jednak może na inne jeszcze przeszkody, aniżeli brak równowartego zaangażowania w sprawy przez niego rozplątywane. Przy tak kłopotliwej dla ludzi „letnich" lekturze narastają w nas zastrzeżenia, rodzi się pytanie, czy przypadkiem Koniński nie jest tego typu unikatem umysłowym i tak odrębną indywidualnością, że doszukiwanie się analogii pomiędzy jego wrażliwością na świat, a świadomością świata innych ludzi, może być z góry skazane na niepowodzenie. Powstaje po prostu wątpliwość, czy przypadkiem piekło wahania w odgrodzonej czarną ścianą od Boga kopalni nie jest piekłem chorobliwie wyostrzonego, przewrażliwionego subiektywizmu. O ile subiektywna sytuacja autora da się zobiektywizować? Ale ta wątpliwość rodzi z kolei następną. Kto ma prawo to ocenić? Istnieją takie wartości stworzone przez jedno niepowtarzalne życie, które oceniać może jedynie równoważne życie. Ale czynnie, nie tylko intelektualnie. I w tej trudności oceny tkwi największa wartość książki. Koniński był umysłem i naturą tak niespokojną i samodzielną w dopukiwaniu się Boga, że dziwić się należy, dlaczego dziś, gdy w myśli katolickiej panuje szlachetny konformizm intelektualny i nuda, książka ta nie znajduje odpowiadającego swojej randze echa. Jest ona wydarzeniem niezwykle doniosłej wagi. „Ciemna noc" jest wszak huraganowym atakiem argumentów i kontrargumentów człowieka, który broni się przed bezsensem krzywdy i cierpienia w czasach obfitujących w jedno i drugie. W czasie zagrożonym przez zło od wewnątrz. Nie wytłumaczymy tego zagrożenia wyłącznie w kategoriach historycznych, czy cywilizacyjnych. Tło dialogu z ciemnością jest metafizyczne. Koniński był chyba przekonany, że jest ono — mistyczne.

*

Niepojęty On jest i niezmiernie wysoki, bezgranicznie daleki; jest tak niepojęty, daleki i wysoki, iż wydaje ci się prostym zmyśleniem ludzkim, majakiem na jawie. Ale czasem, niespodziewanie, otworzy ci się serce na dwie strony: na świat się wylewa łzami litości i świat pragnie zbawić od złego, w którym świat leży; i zarazem otwiera się na COŚ LEPSZEGO, czemu wierzysz wtedy, że jest czymś, co jest naprawdę, czymś żywym, kimś żywym! i chciałbyś świat poprowadzić tam, ku temu Źródłu światła. Za chwilę zasklepi ci się serce, i wracasz w dzień zwykły — i w swoje noce czarne, noce przerażenia, noce zwątpienia. Ale wracasz trochę lepszy — z tą wędką w sercu, z której się nie urwiesz, wbrew wszystkiej twojej niewierze, i wbrew wszystkim twoim grzechom i głupocie lenistwa.

Rozdarcie wewnętrzne Konińskiego dzielące karty „Nox Atra" na te, które wypełniają hymny na chwałę Boga i te, które wypełnia przerażenie na widok ludzkiego życia jest — powiem paradoksalnie — największą wartością książki. Dzięki temu rozdarciu Koniński niezależnie od sposobu wyrażania swoich myśli (w konwencji literackiej odbiegającej od suchego i powściągliwego tonu moralistów powojennych) i niezależnie od bardzo subiektywnego przeżywania konfliktu między dobrem i złem, uwarunkowanego jego predyspozycjami psychicznymi (nerwowość, obsesyjna fascynacja rozkładem przyrody i człowieka), mimo te wszystkie uwarunkowania jest postacią symboliczną dla tej części społeczności ludzi religijnych, których nazywamy dziś umownie „kościołem wątpiącym". „Ciemna noc" jest jak gdyby żywym portretem psychologicznym postawy szukającej Boga władcy — pogromcy bezwładu i nieładu. Charakterystyczną cechą tej postawy jest przekonanie, intuicyjna świadomość i potrzeba nieujawniana na zewnątrz istnienia Dobroci nieuwarunkowanej niczym, wolnej. Wprost proporcjonalnie do tego pragnienia Boga rośnie przekonanie, że Bóg nie jest tutaj, jest tam, brak jest śladów Jego działalności, Jego władzy na ziemi.

Dualizm ciała i ducha, pojęcie tak długo utrwalające się w moralistyce, apologetyce i filozofii osiągnął skutek tragiczny: oderwanie nieba od ziemi nie tylko w myślach ale i w praktyce. Bóg został oddzielony ciemną nocą od człowieka. W sytuacji takiej, skoro wędka została mimo to na kogoś zarzucona rodzi się pragnienie, by Bóg abstrakcji, Bóg filozofów stał się czymś realnym, czymś pewnym. Pewności tej nie osiąga się tylko myśleniem, czeka się na widzialne znaki. Jest to postawa Niewiernego Tomasza, oczekującego na objawienie powtórne. Postawę Konińskiego charakteryzuje jednak to, że nie szuka on spotkania z ewangelicznym Bogiem-Człowiekiem. I w tym jest coś niezwykle charakterystycznego. Zwątpienie w istnienie Boga jest u niego czymś wtórnym po zwątpieniu w ludzi. Człowieczeństwo Najwyższego nic mu nie mówi. Jest więc w jego postawie jakaś niekonsekwencja okrutna. Prowadzi ona do szukania wyłącznie Boga mistyków, siły panpsychicznej prześwietlającej świat, a nie Syna Człowieczego „chodzącego" po współczesnym mieście czy wiejskich drogach. Koniński pisze:

Ja, człowiek nowożytny, odrywam się od niewoli Pisma; zrywam tabu Kanonu — i już jestem heretykiem; ale jestem prawowierny wobec jednego i jedynego Objawienia, które mi się narzuca, z całą mocą rzeczy rzeczywistych od dwóch stron: od wewnątrz, od sumienia, w którym słyszę podszepty Miłości; a to są wszystkie podszepty szlachetne; przemyślawszy, co to jest, znajduję logikę

Miłości jako logikę daną mi obiektywnie, wedle której sądzę wszystko, co się tyczy świata i Boga. Od zewnątrz, znajduję Objawienie we fakcie historycznym świętości, która afirmowana jest przez moje sumienie, moją synderesis, i która ze swej strony, rozwija mi sumienie, swoim wzorcem idealnym przykuwa sumienie do siebie, ukazuje mi we wspaniałej pełni realizowaną tę logikę obiektywną Miłości, której ja, człowiek zwykły, zaledwie ku dobremu skłonny, mam w sobie ledwo nikłe zarysy.

Widzę w tej postawie umysłowej i duchowej niewiarę w to, by Bóg mógł przyjść do Konińskiego w postaci drugiego człowieka, który jest nosicielem tamtego Dobra. Jest w nim rozdarcie między niebem i ziemią, a nad przepaścią przerzucona została pajęcza wprost nitka miłości mistycznej nie znajdującej potwierdzenia realnego — wcielonego. Dlatego Koniński odrzuca Kanon. Nie dlatego, że w Starym Testamencie Bóg bywa okrutny. Trudność zrozumienia dialektyki historii, w której wyobrażenie Najwyższego powoli dopiero się realizuje, wykształca aż po ewangeliczne oczyszczenie, jest u Konińskiego wtórna w stosunku do jego punktu wyjścia. Autor „Ciemnej nocy" odrzuca jakby „społeczne miłowanie", zamknięty jest sam w sobie. I w tym dopatruję się specyficznego jego „prekursorstwa" współczesnej postawy wątpiącej i szukającej wewnątrz Kościoła tak skłonnej do wyłączności poznania intuicyjnego.

*

Nox atra wyrosła z gleby historycznej naszego czasu, w klimacie umysłowym i duchowym pokolenia wojen światowych. Być może dlatego Koniński nazywa siebie człowiekiem nowożytnym. Daty spisywania dziejów jego wątpiącej duszy to lata 1943—44. *Nox atra* jest nocą człowieka szukającego znaków Miłości w ciemnościach technicznej wojny totalitarnej. Tę noc prześwietlają błyski nowożytnych kataklizmów i wypełniają ludzie poddani nieznanym przedtem próbom sumienia.

Nie należy zapominać o tych datach, skoro chcemy zrozumieć największą trudność Konińskiego w przewartościowaniu filozoficznym i praktycznym, czynnym — problemu zła. Zła nie tylko ludzkiego, ale również skażenia przyrody, okrucieństwa Wielkiej Kuchni Natury, w której kucharzy pożerający wszystko i wszystkich Robak. Dlaczego istnieje tak wielkie zło jak obóz koncentracyjny? Dlaczego Miłość je toleruje? Czyżby nie była tak wszechpotężna jak mówią? Czyżby ograniczał ją inny byt, zły, i nie byłaby wtedy wieczną radością lecz tragedią! Tak brzmi jedno z podstawowych pytań „Ciemnej nocy". Pytania formułowane są wciąż inaczej, w kontekście różnych spraw, ale zawsze kołysze nimi ta sama niepewność: w czyjej jesteśmy mocy — miłości czy

nienawiści. Obsesyjność pytań o sens lub bezsens zła wzmaga niepokój autora zdającego się z premedytacją fatalisty na niepewność oceny. Kto zwycięży w tej walce? Taką niepewność przeżywało się w chwilach wojennych załamań. Również nie jest ona i dziś obca ludziom żyjącym w złym, nienawistnym otoczeniu, lub tym wszystkim, których wola, siły wewnętrzne, sumienie są sparaliżowane przez własne lub cudze jakieś zło. I ten splot warunków zewnętrznych i wewnętrznych jest dziś nad wyraz aktualny wraz z postawą religijną jaką one prowokują. Jest to postawa wołającego z śmietnika Hioba. Koniński woła z głębi spustoszonej, kamiennej, gdzie czuje się tak obco, jak może czuć się tylko człowiek odcięty od powietrza, słońca, od widoku pełnego życia. Stara się on bezustannie wytłumaczyć sobie istnienie władającej wszystkim (nawet złem) Dobroci za pomocą logiki, ścisłych dochodzeń myśli. Kroków nie słychać co prawda a światło świeci w ciemnościach werbalnie, nikt go żywy nie niesie, ale z pewnością ono jest, a kroki gdzieś tam się zbliżają... Co chwila jednak łańcuch logiki pęka i rozumne dociekania opadają jak bezużyteczne narzędzia. Wtedy Koniński mówi już tylko o modlitwie, i o obecności Dobroci „nielogicznej", „absurdalnej". Natrafiamy wtedy na kartki przepełnione hymnami. Wbrew logice praktycznego rozumu do człowieka oczekującego w zawalonej kopalni dociera pomoc nie naruszająca widomie ani kamyczka czarnej nocy nieba.

Nie jest to tylko pomoc dla niego. To również siła ratująca hierarchię wartości, skalę oznaczającą co jest dobre, a co złe, jawnie eliminującą wszelki na tym polu relatywizm. *Nie warto być człowiekiem* — pisze Koniński — *i chodzić po tej ziemi, jeżeli istnieje prawo zachowania materii i prawo zachowania energii, a nie istnieje prawo zachowania wartości.* Autor „Ciemnej nocy" ma świadomość, że nie ratuje tej hierarchii wyłącznie dla siebie lecz dla wszystkich ludzi szlachetnych, również niewierzących.

Z pewnością intensywność, z jaką przeżywał Koniński potrzebę udowodnienia sobie istnienia tego prawa, była wprost proporcjonalna do siły zagrożenia go przez nihilizm totalitarnej nocy, przez prawo siły. Tamta noc (wydawało się niekiedy) tasuje karty wszystkich kodeksów przed nową grą o panowanie zewnętrzne i wewnętrzne nad ludzkością. Gdyby prawo siły, ów panrelatywizm było czymś obiektywnie istniejącym, funkcjonującym, odwołaniem ostatecznym i sądem najwyższym, gdyby znajdowało potwierdzenie historyczne, zwycięskie, gdyby po prostu złe drzewo zaczęło naprawdę dobre owoce rodzić i to w obfitości, wtedy pozostaje dla Konińskiego jedno tylko wyjście — samobójstwo. Jest on na wstępie książki bliski tej myśli.

Kto raz napił się esencji smutku, rzetelnego smutku na widok

zapadu wartości, ten już po kres życia będzie miał gorycz na podniebieniu; już go nie bawi estetyka beznadziei. Historia roi się od spraw słusznych, małych i wielkich, prywatnych i na miarę dziejową przegranych bezpowrotnie. Sprawiedliwość chodzi po drogach świata w welonie żałoby. Ale sprawiedliwości nie wystarcza smutek; ona nie zdoła i nie chce wyrzec się nadziei, że klęski spraw dobrych nie są ostateczne. Jeśli rzetelny smutek tej nadziei sobie nie wywalczy, jeśli się z własnej matni nie wygmatwa — to — o ile jest rzetelny — doprowadzi do samozniszczenia. Jeśli bowiem sprawiedliwości nigdzie nie ma, ani tu, ani gdzie indziej, to nie warto żyć.

Koniński odcina sobie w obliczu totalnej krzywdy wobec sprawiedliwości to wyjście, które skwapliwie zaakceptowali egzystencjaliści. Lipny (słowo żargonowe, ale chyba już i literackie) patos gestu nad bezsensem świata. Estetyka beznadziei — Koniński śmierci nie uważał za coś estetycznego — przeciwnie za straszliwą ohydę zgnilizny i smrodu. — A ty — *...obwijasz się chwilą jak ciepłą kołdrą i zatykasz sobie uszy na głosy o pomstę wołające; jakoś sobie żyjesz i zdaje ci się, że naprawdę żyjesz...*

*

Koniński należy więc do tych pisarzy współczesnych, których życie napawa przerażeniem. Czytając jego wyznania, dalecy jesteśmy od sielskiej wizji ziemi karmicielki, dawczyni sił życiodajnych, daru dobrego, a nie przeklętego. Nie jest ta postawa obca czasom dzisiejszym, jest nawet dosyć rozpowszechniona w formie nie tak ostrej jak u autora „Czarnej nocy", raczej pod postacią apatii, wegetatywnej koncepcji własnego życia, kompleksu niezawinionej winy. U natur nonkonformistycznych pojawia się w tej sytuacji — bunt. Jeżeli ich tragedia rozgrywa się w obliczu Boga, bunt ten obejmuje również niebo. Dlaczego Bóg nie ujmuje się za cierpieniem niewinnych, dlaczego toleruje zło. Czyżby nie miał nad nim władzy. A człowiek? Czy człowiek nie może się wyzwolić sam z kopalnianych ciemności? Jeżeli nie może, to gdzież jest jego wolna wola? Determinacja wszelkich konieczności i narzuconej sytuacji okazuje się silniejsza od nas. Są to pytania skrzywdzonego, rozpacz ziarna przygłuszonego przez kąkol i w tym zagłuszeniu z trwogą spoglądającego w perspektywę ognia, który może strawić wszystko. W swej buntowniczej konsekwencji człowiek do tego stopnia przerażony życiem co Koniński godzi się na jedno: dobrze, pokocham Ciebie tzn. przebaczę tym, którzy krzywdzą, ale jeżeli ja im potrafię przebaczyć, to dlaczego Ty im nie przebaczasz, dlaczego tym ludziom o woli zdeterminowanej ofiarowujesz na końcu ich smutnej drogi — piekło.

Zdajemy sobie cały czas sprawę, że są to tylko pytania, na które Koniński sam nie potrafi odpowiedzieć. Pytanie zresztą dziś niezwykle typowe. Więcej rzuca on tych pytań, aniżeli odpowiedzi na nie. Jest bezradny, a w chwilach takiej bezradności, gdy wszystkie już „za" i „przeciw" wyczerpują się, woła tylko: *Gdzie jesteś Boże?!... Czemuś tak skrył się, czemuś tak bezsilny, jak możesz obojętnie patrzeć na to?!... Tak pyta każde proste serce... O nocy, ciemna nocy...* Bunt przeciwko ograniczeniu wolności szuka wtedy albo wyjścia w modlitwie rozpaczy, albo w jakiejś samokreacyjnej koncepcji człowieka jako bytu niezależnego, tworzącego samego siebie. Jest to przedziwna już droga, z której następnie autor się wycofuje. Bo w ogóle Koniński wszystko co najbardziej tajemnicze atakuje i z każdego ataku się wycofuje. Brak w tej książce konsekwencji rozumowania i nie o nie właściwie chodzi. Wielkość „Ciemnej nocy" polega bowiem głównie na jej dokumentarnym (jeżeli tak można powiedzieć) charakterze. Zapisane zostały bez osłonek, na żywo, wątpienia człowieka nowożytnego, który pragnie pokochać i przychodzi mu to z niesłychanym trudem; jak mu się wydaje — nie z jego winy.

*

Każdy z czytających tę książkę z pewnością konfrontuje z jej klimatem i z jej sformułowaniami, własne prawdy i wątpienia. To, co mnie osobiście zadziwia w Konińskim najbardziej i w czym — uważam — zaznaczać się już zaczyna pierwsza jego odległość w czasie, jest odrzucenie w przeprowadzanych wywodach — Kanonu. Przede wszystkim Ewangelii. Dla ludzi dzisiaj przeżywających podobne jak on sytuacje wewnętrznego zagrożenia przez Zło, coraz częściej Wcielenie staje się szczeliną, przez którą przesącza się światło nadziei. Bynajmniej nie jest to w sferze przeżyć emocjonalnych łatwa pociecha — ale jest wyjście. Z pewnością to, że Chrystusowi wołającemu na krzyżu odpowiada również cisza nieba, potwierdza z jednej strony ciężar sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, ale i napawa otuchą. Nie jesteśmy samotni. Sam Bóg cierpi z nami. Dopiero kiedy zwątpimy, że to Bóg, pogrążamy się w absurdzie zła opuszczonego przez wszystkich. Wtedy też oczekiwanie na inne znaki niż krzyż (autentyczny a nie metaforyczny), tamten krzyż, staje się oczekiwaniem jeszcze ciemniejszym i bardziej głuchym, głuchszym od „głuchoty" Boga. Pozostają jedynie wtedy nadzieja wiary, a nie wiara, pragnienie miłości a nie miłość zaprowadzająca ład. Ale są i takie drogi ku Bogu. Dowodem może być tu m. in. właśnie Koniński. Daj Boże taką wiarę niejednemu z nas.

Marek Skwarnicki

HALINA BORTNOWSKA

KONFLIKT CZY SYNTEZA?

(STARE I NOWE W ESTETYCE)

Spór o dobro jest faktem — jego ogniska każdy może odnaleźć w sobie i nie zamierzam kwestionować diagnozy postawionej powyżej w artykule AM pod tym tytułem. Nie wątpię też, że istnieje specyficzne, niepowtarzalne doświadczenie życia w drugiej połowie dwudziestego wieku. Owszem, przyznaję, że doświadczenie to stawia przed człowiekiem problemy etyczne rzeczywiście nowe. Tak, potrzebna jest rewizja przyjętych pojęć i tradycyjnych ocen, a przede wszystkim rewizja postaw. Rewizja — zobaczenie na nowo, zobaczenie jeszcze raz.

Nie sądzę jednak, aby można było zdziałać wiele i w sposób odpowiedzialny — gdy pomija się historię. Nowe problemy — o ile są poważne — mają swe korzenie w przeszłości i zwykle też mają w niej swe odpowiedniki. Historyk filozofii, czy ściślej historyk idei, ogląda przeszłość nie na sposób liniowy, jako ciąg wydarzeń, lecz raczej jako horyzont teraźniejszości. To co było stanowi kontekst tego co jest, niezbędny dla prawidłowej interpretacji i perspektywy. Przesłanki potrzebne do rozwiązania najbardziej palących problemów współczesności posiadł już być może Heraklit czy Anaksymenes. Roztrząsane dziś niecierpliwie zagadnienia były przedmiotem podobnych dysput w Platońskiej akademii. A więc trzeba sięgać do historii. Nie znaczy to wcale, abyśmy do niej nie mogli czegoś dodać. Ani też nie chcę tutaj wyrażać nadziei, że kontakt z historią jest łatwy i aż tak owocny, że zagłębienie się w to, co było pozwala raz na zawsze wszystkie sprawy wyświetlić. Znajomość historii nie działa też jako środek znieczulający: pytania bez odpowiedzi nie przestają być bolesne, chociaż przekonujemy się, że od wieków pomnażały one cierpienia związane z faktem bycia człowiekiem.

Mała wyprawa w przeszłość, którą tu proponuję nie ma być wyprawą odkrywczą (choć i takie by się przydały — lecz aby je

podjąć trzeba być fachowcem wyższej miary). Chcę wyciągnąć jeszcze raz na światło dzienne i na użytek najszerszy kilka starych pojęć przydatnych, jak sądzę, do budowy nowej etycznej syntezy. Syntezy nie skierowanej naiwnie przeciw przeszłości — lecz przedłużającej to co w tradycji jest aktualne, jest tą częścią spadku, którą, być może, my dopiero w kontekście naszych bardzo fundamentalnych, „granicznych" doświadczeń potrafimy w pełni ocenić i wykorzystać.

Mimo, że chcę tu przypomnieć rzeczy bardzo znane, niemal banalne — moje zadanie jest trudne. Bo tych rzeczy ludziom siedzącym w filozofii czy moralistom-teologom przypominać nie trzeba. Te uwagi nie są właściwie do nich skierowane. Myślę raczej o ludziach, którzy z szacowną tradycją jeśli stykali się to pośrednio, rosnąc w pewnej kulturze moralnej z tą tradycją związanej, natomiast z okresu młodości wynieśli doświadczenia, pojęcia i sądy bardzo tej tradycji obce, a nawet deformujące jej obraz i ocenę.

Jednak nie umieszczam nad tym artykułem ostrzeżenia: „dozwolone do lat trzydziestu". Bo i później przeżywa się te same lub podobne konflikty — nie wszyscy uczyli się katechizmu, etyki i propedeutyki filozofii. Może zresztą myślę też o fachowcach, tych znacznie mądrzejszych ode mnie — znawcom i miłośnikom tradycji też jest czasem potrzebne inne na nią spojrzenie. Potrzebna jest konfrontacja. I to ma być taki zgoła amatorski przyczynek do niej.

Człowiekowi ustawionemu tradycyjnie trudno jest podjąć współczesną problematykę etyczną. Przeszkadzają nie tylko różnice językowe, choć i one są ważne. Bardziej istotny jest jednak sam punkt wyjścia, obrane podejście do zagadnień.

Tradycyjna etyka katolicka — i nie tylko katolicka, lecz wszelka spleciona z jakąś teologią moralną, a także i świeckie teoretyzowanie na tematy etyczne miało zabarwienie i nastawienie obiektywistyczne. Człowiek znajdował się wobec norm etycznych, wobec prawa, wobec świata wartości. Miał pomieścić się w porządku istniejącym i obowiązującym obiektywnie ze względu na tak czy inaczej pojmowane dobro. Normy ujmowały ten porządek w pewien system, nieco abstrakcyjny, ale za to możliwy do przekazania przy pomocy mowy, poddający się dyskusji. I tu pierwsza nuta polemiczna pod adresem dzisiejszych krytyków tradycji: system ten nie pomijał i nie lekceważył doniosłej roli okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych ludzkiego czynu. Uznawał ich wpływ na wartość etyczną tego, co potrafimy zdziałać, głosił, że od okoliczności właśnie zależy powaga zobowiązań i wielkość wykroczeń. Nawet najbardziej elementarna wersja etyki, osławiona wersja katechizmowa bierze pod uwagę czynnik okoliczności. Absolutyzm

etyczny proklamujący zakazy i nakazy obowiązujące zawsze i wszędzie tak samo — jest obcy tradycji, jest raczej pewną koncesją na rzecz współczesnego, czy ledwie minionego rygoryzmu.

Wpływ okoliczności uznawano dawniej w tak szerokim zakresie, że czyn wykonany w innych okolicznościach był po prostu innym czynem. Nie ma kłamstwa, gdy odpowiadam zbrodniarzowi tropiącemu ofiarę „nie wiem, gdzie jest ten człowiek", choć wiem to dokładnie. Nie ma kłamstwa? Takie stwierdzenie może wydawać się jezuicką logiczną sztuczką — lecz w istocie jest konsekwencją włączenia obiektywnych okoliczności w samą definicję czynu. Czyn, w którym tych okoliczności brakuje, przestaje spełniać definicję, przechodzi pod inny paragraf moralny. Tego rodzaju wnioskowanie musi być bliskie każdemu prawnikowi. Umożliwia ono przyjęcie absolutnych reguł oceny (kłamstwo jest zawsze grzechem) bez naruszenia sprawiedliwości domagającej się zróżnicowania oceny i sankcji zależnie od sytuacji. Zabieg ten jest bardziej dogodny w użyciu niż rezygnacja z reguł ogólnych. Można by oczywiście utrzymać „bezokolicznościową" definicję kłamstwa i dołączyć do niej wykaz okoliczności usprawiedliwiających je, znoszących czy zawieszających jego zakaz. Taka lista byłaby jednak zawsze niekompletna, i w pewnych wypadkach sprawiedliwa ocena zgodna z zasadami nie byłaby możliwa. Lepiej więc już włączyć — o ile to jest wykonalne — wszystkie istotne okoliczności konstytuujące zło kłamstwa w jego definicję i tą definicją operować. Inne jeszcze rozwiązanie problemu okoliczności znajdujemy w metodzie kazuistycznej, przekładającej opis sytuacji etycznej nad definicję czynu.

Kazuistyka precyzowała okoliczności i przykładowo wskazywała jak modyfikują one konkret ludzkiego czynu, który ma być osądzony przez samego sprawcę czy też przez spowiednika. Niektóre opisywane kazusy dziś wyglądają śmiesznie, niektóre zdają się być z góry pomyślane jako etiudy ćwiczebne przeznaczone do sprawdzania sprawności teologów w operowaniu zasadami, w rachowaniu *pro* i *contra*, w obliczaniu etycznej średniej. Ale na pewne kazuistyczne opisy i traktaty można też spojrzeć inaczej. Można widzieć w nich przejaw rezygnacji z wielkiej teorii etycznej, wyraz świadomości, że sprawy ludzkie są zawiłe i złożone i dlatego łatwiej je opisywać i podawać wypróbowane w praktyce recepty niż wypracowywać naprawdę ogólne zasady. W kazuistyce nie brak jakiegoś poczucia tajemnicy losów ludzkich — ale nie jest ona zdrową dojrzałą reakcją na tajemnicę. Infantylizm kazuistyki jest chyba infantylizmem wtórnym, nie wynika z zarozumiałej pewności siebie, lecz z niewiary w twórcze możliwości ludzkie w zakresie etyki. Jest empirystyczny i minimalistyczny. Zaryzyko-

wałabym nawet twierdzenie, że jest on jakąś minimalistyczną wersją etyki sytuacyjnej.

Jest jednak zasadnicza różnica między kazuistyką — która mieściła się jeszcze na płaszczyźnie obiektywizmu — a etyczną postawą współczesną daleką na ogół od obiektywizmu.

Etyka tradycyjna formułowała normy w języku i kategoriach pojęć ukształtowanych poprzez racjonalną analizę. Taka analiza wyodrębnia w świecie teleologiczne zależności, wskazuje jak dążenie do pewnych celów pociąga za sobą konieczność realizowania określonych postulatów etycznych. W tym procesie mogło oczywiście zdarzać się odrywanie od rzeczywistości, wpadanie w pryncypializm, w kult zasad dla zasad, w przesadny rygoryzm — czy też w kazuistyczne dywagacje pozbawione zdrowego sensu. Podejście obiektywistyczne nie musi jednak prowadzić do tych wypaczeń, choć do pewnego stopnia im sprzyja. Zawsze istniał pewien nurt centralny, w dobrym znaczeniu umiarkowany. Jego przedstawiciele rozumieli bardzo dużo, nie byli ciasnymi schematystami, ogarniali całość. Nie byli nieżyciowi. Rozumieli zasadnicze, społeczne i psychologiczne uwarunkowania człowieka — mimo że w swych rozważaniach wychodzili od zewnątrz i, nie znając sputników, oglądali jednak sprawy ludzkie z prawdziwie kosmicznej perspektywy.

Nie opowiadali się też za jednostronną doskonałością, za specjalizacją w cnotach, nie widzieli w nich celu samego w sobie. Odróżniali wprawdzie machiawelską roztropność świata od roztropności chrześcijańskiej, dopuszczającej zbytek miłości — ale roztropność chrześcijańska miała być prawdziwą roztropnością, miał w niej trwać, tak podkreślany przez Arystotelesa pierwiastek umiaru, podporządkowania możliwościom przedmiotów, na które działamy.

In medio stat virtus — nie oznacza to apoteozy miernoty, lecz poczucie, że istotnie *virtus* — sprawność, cnota, nadawanie się człowieka do wielkich zadań, jakie przed nim stają — leży w osiągnięciu harmonii-środka, w zachowaniu proporcji, w nieprzekreślaniu, lecz dopełnianiu. Nie przekreślać męstwa — lecz dorobić równą mu roztropność — jakoś tak to wygląda, choć rzecz nieprosta. Filozoficznie jest ta teza rozpracowana w ciekawej paradoksalnej doktrynie scholastycznej o *nexus virtutum* — związku cnót. Związek ten sprawia, że o tyle postępować można w jednej z cnót, o ile proporcjonalnie rozwijają się inne — i *vice versa*. Jak daleko jesteśmy tutaj od naiwnych „skarbczyków pokory", która jakoby mogła wyprzedzić męstwo znajdujące się na następnej pozycji planu doskonalenia wewnętrznej twierdzy. I jak blisko jesteśmy dramatu współczesnego człowieka szarpiącego się między

imperatywami, które wydają się być sprzeczne, a które musi pogodzić, jeśli chce osiągnąć spokój, ład wewnętrzny, do którego tęskni.

Blisko, a jednak za pewną granicą.

Człowiek współczesny szuka podstaw ładu w swoim wnętrzu, w sobie samym. Ład świata stał się zbyt problematyczny.

Czy istotnie *novum* współczesnej postawy etycznej ma leżeć w powrocie do podmiotu? I czy o to właśnie chodzi w reprezentatywnych dla niej kierunkach etycznych?

Chyba nie na tej drodze będziemy szukać rozstrzygnięcia sporu o dobro. Potrzebna jest naprawdę nowa próba wykorzystania doświadczenia moralności, próba syntezy, a nie jeszcze jeden nawrót do subiektywizmu.

Naiwnym byłoby przypuszczenie, że to my dopiero, po pięciu co najmniej tysiącach lat filozofowania (i cierpienia i znoszenia zła) odkrywamy po raz pierwszy konkret jako przedmiot filozofii, czy też rzeczywistość podmiotową jako jej punkt wyjścia. Arystotelizm, a w bardziej jeszcze istotnym sensie tomizm jest z pewnością filozofią konkretu. Spotykamy też w historii filozofii wielokrotnie powtarzające się próby wyprowadzania filozofii od wewnątrz, próby, w których punktem wyjścia jest podmiot, to co w człowieku stanowi jego autonomię, co w nim ma swoje źródło i rację. Podejście subiektywistyczne też jakoś należy do tradycji klasycznej i umożliwia ono cały szereg bardzo twórczych i wartościowych intuicji, bardzo wiele wnosi do etyki. Kant i w tej dziedzinie powiedział rzeczy, których już pominąć niepodobna.

A jednak subiektywizm nie zadowala. Analiza podmiotu sama dostarcza danych obalających przekonanie o bezwzględnej autonomii podmiotu, świadczy o potrzebie transsubiektywnych norm i wartości. Etyka sytuacyjna poprzez swój subiektywizm zawęża w sposób nieuprawniony pojęcie sytuacji do tego tylko, co z realnych elementów sytuacji przeniknęło do wnętrza podmiotu. A przecież w sytuacjach międzyludzkich spotykają się co najmniej dwa światy podmiotowe. Powstające między nimi konflikty są nierozwiązalne, jeśli nie przyjmiemy istnienia sytuacji transsubiektywnej, normującej jakoś to, co tkwi w obu podmiotach, stanowiącej wspólny układ odniesienia. Ład w świecie transsubiektywnym, poznawany przez nas, ład, którego podmiotowe wyobrażenia są przecież analogiczne — jest tym, co warunkuje wspólnotę świata wartości, jego międzyjednostkowość, daną przecież w doświadczeniu tego, co etyczne. W doświadczeniu tym nie czujemy się przecież samotni. Przeciwnie — wartości etyczne jawią się jako coś, co jest związane z człowieczeństwem. Wrażliwość

na te wartości jest dla nas koniecznym atrybutem istoty ludzkiej. Obserwując jej przebudzenie, rozwój, tryumf — przeżywamy najwyraźniej fakt braterstwa.

Wydaje się więc, że potrzebne jest w etyce stanowisko szersze, że trzeba wyjść ponad subiektywizm i ponad czysty obiektywizm. Jeśli etyka nie ma ograniczyć się do filozofii dobra czy też do kazuistyczno-sytuacyjnej inżynierii — potrzebny jest start naraz z obu stron: i od podmiotu i od przedmiotu. O potrzebie tej świadczy coraz wyraźniejszy niedosyt problematyki etycznej. Ludzie szukają uzasadnień dla przyjętego kierunku życia — a uzasadnienia te nie mogą już być czysto obiektywne, nie mogą pomijać (czy też brać w nawias) tego, co dla etyki charakterystyczne: relacji podmiot-wartość.

Gdyby udało się takie w pełni etyczne uzasadnienia znaleźć — i to w sposób metodologicznie poprawny — byłby to, jak sądzę, realny postęp w filozofii, postęp któryby uczynił ją bliższą człowiekowi i bliższą mądrości.

W tym celu przedmiotem refleksji filozoficznej powinna stać się struktura życia moralnego, której podmiotowy aspekt jest dzięki osiągnięciom psychologii coraz lepiej znany. Trzeba wreszcie wziąć ją poważnie pod uwagę i w teoretyzowaniu i w wychowaniu. Trudno sobie wyobrazić prawidłową interpretację doświadczenia moralności w oderwaniu od kontekstu życia moralnego i to kontekstu o charakterze dynamicznym. Trzeba wiedzieć jak człowiek staje się podmiotem życia moralnego, a nie tylko jakie są założenia moralności czynów. W aktach i procesach psychicznych dokonuje się synteza tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe, synteza, którą etyczna teoria powinna wyrażać i wyjaśniać. Tam też zawiązują się konflikty — w rozplątywaniu ich postęp teorii etycznej powinien dopomagać.

*

Życie moralne związane jest niedłącznie z faktem istnienia tego, co określamy terminem „wartość". Nie ma życia moralnego bez afirmacji wartości etycznych. Kontakt człowieka ze światem tych wartości dokonuje się na różnych drogach. Jak w każdym poznawaniu świata, mamy tu do czynienia z doświadczeniem (indywidualnym, introspekcyjnym, a także społecznym) i z nauczaniem.

Pewne fakty, stany, doznania, sytuacje narzucają się spontanicznie jako wartościowe. Przeżywając je człowiek odkrywa wartości. Nie zawsze znajduje dla nich nazwę, nie zawsze zdaje sobie jasno sprawę z ich charakteru, ale pomimo to odczuwa powinność dążenia do ich realizacji. Powinność czy chęć? Tego w tak pierwotnym doznaniu wyraźnie się nie odróżnia. Chęć jest zrośnięta z powin-

nością, bo wola jest zjednoczona bez zastrzeżeń z danym konkretnym dobrem. Nie jest ono czymś zewnętrznym. Człowiek, realizując je, realizuje siebie, a jednocześnie otwiera swoje granice, przestaje być monadą, w jakimś istotnym choć cząstkowym sensie włącza się w kosmos, akceptuje fakt, że sam nie jest wszystkim. Taką wizję aktu chcenia potwierdzają dane introspekcyjne a zarazem jest ona na wskroś metafizyczna. Tak w ogólnym zarysie pojmował akt woli św. Tomasz, i podobnie opisuje go w *Traktacie o człowieku* stanowiącym część *Summy teologicznej.*

Istotnym wkładem współczesnej refleksji psychologicznej w tę analizę jest podkreślenie faktu, że już w takim akcie woli możemy mieć do czynienia z wartością etyczną. Od strony subiektywnej dla przeżycia wartości etycznej nie jest konieczna racjonalna, ujęta w sądy ogólne znajomość prawa, lecz poczucie powinności rodzące się spontanicznie w zetknięciu z dobrem. Jest ono konsekwencją miłości, upodobania w dobru. Jeśli mamy tu do czynienia z prawem, to z jakimś prawem jednostkowym, z uprawnieniem przedmiotu, aby być kochanym tak właśnie, skoro jest taki. Taka właśnie jest miłość dziecięca — nieuogólniona choć powszechna. Dziecko z własnej inicjatywy kocha ludzi i przedmioty, każdy z osobna, każdy jakoś inaczej, chce o nich wiedzieć, co mogą i co lubią. Oczywiście stopniowo te jakieś zasady miłości ulegają pewnemu uporządkowaniu, ustala się zakres ich obowiązywania, wiadomo już, że tak a tak kocha się rodziców, a inaczej rodzeństwo, zwierzęta, zabawki... W tym procesie może pomagać wychowanie, ale tylko w bardzo ograniczonej mierze, podstawą jest bowiem zawsze doświadczenie, nie można go wyprzedzać.

Obok doświadczenia (w którym wartości dane są bezpośrednio) każdy człowiek już od najmłodszych lat styka się ze światem wartości poprzez studium prawa. Tu nie ma już bezpośredniego kontaktu, lecz udzielanie wiedzy o wartościach poprzez słowa i inne znaki. Takie już jest życie, że każdy od rana do nocy jest pouczany o swoich obowiązkach, o tym co powinien cenić, a czym gardzić, czy bardziej współcześnie — nie przejmować się. Wartości, o których się dowiadujemy, powinny być uznane, należy chcieć ich realizacji, inaczej posypią się sankcje. W tym kierunku działa autorytet pouczycieli, w krańcowych wypadkach zastępujący całkowicie doświadczenie, podstawiający się w jego miejsce. Na pytanie „co się liczy", „co jest wartością" eksperci od uszczęśliwiania mają tysiąc gotowych odpowiedzi. Niektórzy twierdzą, że rasa tych ekspertów już obecnie wymiera. Nie wiem, ale nie przypuszczam. Raczej obserwuje się pewną jej degenerację. Odpowiedzi udzielane przez tych, którzy ciągle jeszcze twierdzą, że mają na składzie odpowiedzi na wszystko i dla każdego — stają się coraz

bardziej płaskie, ubogie, wiotkie, bez tła, bez gruntu. Moralizowanie przekształca się w propagandę, w niezupełnie fachową reklamę zasad „bądź życzliwy przez 7 dni w tygodniu".

Moralizowanie bardziej w dawnym stylu wciąż jeszcze kwitnie w kaznodziejstwie, nie brak go też w nauczaniu religii, ale i na świeckich lekcjach wychowawczych. Jest też ostatnią ucieczką zrozpaczonych rodziców: „porozmawiaj z nim poważnie, bo już jest za duży, żeby go zbić".

Moralizowanie bywa bezskuteczne, ale nie zawsze.

Sprawa jest trudna: postawa wobec wartości kształtuje się jako coś w rodzaju wypadkowej dwóch działających sił: osobistego doświadczenia i autorytetu wychowawców. Autorytet może doświadczenie wspomagać, może je rozszerzać. Wychowawca posiadający autorytet może być świadkiem wartości, może je wraz z wychowankiem odkrywać. Bywa jednak i przeciwnie. Zdarza się, że wpływ wychowawcy jest skierowany przeciw wartościom, które wychowanek odkrywa samorzutnie. Na przykład, gdy nauczyciel w imię uczciwości zabrania podpowiadać sobie nawzajem — a wykonywania tej czynności domaga się żarliwie przeżywana solidarność koleżeńska, czy po prostu miłość bliźniego. Powstaje wtedy zalążek konfliktu dwóch moralności, samorzutnej, nieuporządkowanej, osobistej, autonomicznej moralności wychowanka i zobiektywizowanej, racjonalnej moralności wychowawcy.

Słowo „wychowawca" należy tu rozumieć bardzo szeroko. Wychowawcą jest także społeczeństwo jako całość, oddziałujące na jednostkę poprzez swą strukturę. Struktura ta dostarcza okazji do przeżywania wartości: w grupie społecznej doświadcza się czym jest lojalność, przyjaźń, dobro wspólne. Osobiste doświadczenie wartości jest w wielkiej mierze uwarunkowane przez współżycie społeczne. A jednocześnie struktura społeczna wywiera nacisk, który by można określić jako zewnętrzny, często „moralizuje" skuteczniej, niż mogą to czynić poszczególni ludzie, narzuca wzorce postępowania pod groźą sankcji, każe uznać pewne rzeczy i stany za wartościowe nie ze względu na ich daną w doświadczeniu istotę, lecz dlatego, że tak czynią inni, że tak „się musi". Moralność „się" w terminologii Freudowskiej określana jako moralność *super ego* zawiera w sobie element przymusu i alienacji wartości. Wola, która idzie spontanicznie za tym, co człowiek poznaje jako dobro — nie może w pełni zaakceptować wartości „niedoświadczonej". Jeśli akceptuje autorytet, to w końcu skłania się ku wartościom, za którymi on przemawia, choćby były obce, choćby jawiły się jako coś zewnętrznego. „Chcę chcieć", ale to chcenie jest jakimś przymuszaniem się, męczy.

Wartości nie przeżyte jako wartości obowiązują, ale tylko na

wpół — a nie ma nic gorszego jak półprawdy czy półwartości: niesposób wyrzec się ich z czystym sumieniem ani też przylgnąć do nich całkowicie.

Dlaczego tak się dzieje? Skąd pochodzi ta różnica między wartościami, które odkrywane są spontanicznie (i jako takie akceptowane w pełni), a wartościami, które poznajemy i uznajemy na mocy autorytetu?

W doświadczeniu wartości dane są w sposób bezpośredni i przeżywane jako coś wewnętrznego. Dopiero refleksja zmienia je w pojęcia, obiektywizuje, przeciwstawia podmiotowi. Do tej refleksji trzeba dojrzeć. I jest ona szczytowym, końcowym etapem procesu wartościowania. Pełny i doskonały akt refleksji obejmuje zresztą widzenie wartości jako struktur zarazem podmiotowych i przedmiotowych: wartość rzeczy ogląda się w nim zarazem jako dobro „moje" i dobro transcendentne, jako przedmiot dążenia, którego kresem jest zespolenie poprzez jakąś formę posiadania czy uczestnictwa. Ten przyszły stan zjednoczenia jest już jakoś obecny w teraźniejszości, dzięki wyjściu woli ku przedmiotowi dążenia. Im wyraźniejsze, bardziej dokonane to wyjście, tym doskonalszy akt woli, tym mniej odczuwa się dystans między tym, czym jesteśmy, a tym czego chcemy.

Natomiast wartości, o których istnieniu jesteśmy tylko pouczani, od początku do końca są czymś zewnętrznym, czymś do czego trzeba się stosować. Czyn, do którego wzywają, nie jest niepodzielnie własny, i wolny, lecz jakoś narzucony. Nie ma mowy o jedności, jest przełamywanie siebie w imię czegoś, co w istocie jest obce.

Etyka tradycyjna — być może pod wpływem kontaktu z nauczaniem prawa i moralności, z kaznodziejstwem — akcentowała przede wszystkim fakt, że wartości nie są wytwarzane przez podmiot, że posiadają *fundamentum in re*, podstawę w rzeczach, w powszechnym i celowym ładzie świata rządzonego prawem.

Wszystko to prawda. Lecz wartości funkcjonują jako wartości wtedy, gdy są poznane i akceptowane przez podmiot. Są faktem ludzkim, czy może ściślej, faktem związanym z istnieniem poznania. Podmiotowość wartości, autonomiczność chcenia jest podkreślana w rozważaniach współczesnych, skierowanych przeciw moralizatorstwu a za autentycznością. Nie ma jednak żadnej zasadniczej sprzeczności między obu punktami widzenia — tradycyjnym i współczesnym.

Etyka tradycyjna nigdy nie przekreślała autonomii. Jest to wyraźne w całej etycznej doktrynie sumienia i w teologicznej nauce o grzechu. Tam autonomia była zawsze podtrzymywana wbrew

różnego typu determinizmom. W toku polemik wypracowano jej teoretyczne uzasadnienie. Ale na pewno zbyt mało była wyjaśniana i brana pod uwagę w budowaniu etyki, zwłaszcza w bardziej szczegółowych rozważaniach etycznych, w praktyce prawnej i duszpastersko-kaznodziejskiej.

Może dlatego, że i na autonomię patrzano jakoś z zewnątrz. Nie stanowiła ona w dostatecznym stopniu punktu wyjścia. Uznawano ją, lecz dalej rozumowano jakby abstrahując od niej. Zło i grzech widziano w praktyce raczej w konflikcie z zobiektywizowaną normą niż w konflikcie z sumieniem, ukształtowanym przez poznanie wartości. Sumienie uczyniono organem zbyt racjonalnym. Łudzono się, że, wyjąwszy wypadki świadomego zakłamania, istnieje ścisła odpowiedniość między obraną przez człowieka linią postępowania a jego stosunkiem do wartości, które poprzez to postępowanie realizuje. Zbyt pochopnie uznano za fakt dokonany podporządkowanie rozumowi wszystkich elementów psychiki. A przecież podporządkowanie to jest dopiero wynikiem długiego i zawiłego procesu rozwojowego, jest szczytem dojrzałości etycznej, do którego raczej nie wszyscy ludzie dochodzą. Cóż zresztą oznacza podporządkowanie? Na pewno nie *absolutum dominium*, lecz harmonię działania, podział kompetencji przeciwstawiający się nieskoordynowanemu pomieszaniu, w którym pragnienia i życzenia zastępowałyby wiedzę, a wiedza o dobru — zaangażowanie w jego realizację. Chcąc to wszystko wziąć pod uwagę, nie musimy w etycznej tradycji tomistycznej nic przekreślać. Natomiast nie mało trzeba uzupełnić.

Wydaje się, że między teorią działania moralnego, a teorią dobra moralnego i kodeksem etycznym istnieje jeszcze pewien *hiatus*, nie sprzeczność ale niedouwzględnienie. Z przesłanek głoszących autonomię nie wyprowadzono wszystkich konsekwencji. Jeśli tradycja ma być przez współczesność należycie wykorzystana, jeśli dokonać się ma synteza, trzeba doprowadzić do zespolenia podejścia subiektywnego i obiektywnego w teorii i w praktyce. Zadanie jest pilne. Brak syntezy w teorii czyni ją niepłodną — w praktyce, w wychowaniu brak syntezy stwarza groźbę konfliktu.

*

Źle ustawiony proces wychowawczy, w którym moralizowanie zwrócone jest przeciw wartościom odkrytym samorzutnie — prowadzi do wewnętrznego konfliktu.

Gdy dziecko podporządkowuje się pouczeniom wychowawcy, nie tylko zewnętrznie, lecz szczerze pokonane przez autorytet i argumentację — wówczas odrywa się od wartości stanowiących

jego własne wewnętrzne bogactwo. Przekreśla w sobie coś, co z punktu widzenia dostatecznie szeroko pojętej etyki może na przekreślenie nie zasługuje. Oczywiście często jest tak, że konflikt prawie nie istnieje, bo dziecko nie przejmuje się wymaganiami i kazaniami dorosłych, uważa je za drętwą mowę. Ale wtedy również nie jest dobrze. Świat samotnie odkrytych wartości pozostaje na razie nietknięty, ale oznacza to tylko zwłokę, a nie eliminację konfliktu. Problem zaistnieje prędzej czy później.

Dziecko nie jest zdolne do czysto rozumowego wyważania motywów, idee nie pociągają go naprawdę. Interwencje prowadzące w tym kierunku, podstawiające idee w miejsce konkretów („posłuszeństwo", „uczciwość" zamiast „pomóc Jasiowi") niszczą autentyczne zaangażowanie w realizację wartości a nie dają nic w zamian. Postępując w ten sposób, nie pozwalamy dziecku kierować się miłością w konkretnych spontanicznych wyborach. Nie można kochać abstrakcji — w każdym razie dzieci tego nie potrafią, a strzeż nas Boże przed dorosłymi, którzy do tej umiejętności doszli.

Narzucając abstrakcje przyczyniamy się do tego, że nowy człowiek traci wewnętrzną autonomię, z którą startował w życie, że rośnie „podzielony w sobie". Wartości osobiste, odkryte samorzutnie są zbyt niejasne, niepewne, aby mogły ważyć w racjonalnym namyśle — wartości zobiektywizowane wpajane przez wychowanie same przez się nie budzą subiektywnego zaangażowania. W tej sytuacji całe życie etyczne jest zagrożone: brak mu perspektywy harmonijnego rozwoju. Konflikty prowadzą do znużenia, obojętności lub jednostronnego buntu.

Sądzę osobiście, że nie jest to zjawisko wyłącznie młodzieżowe, że ma ono ogólno kulturalne znaczenie. Podobne konflikty spotykamy wszędzie, gdzie brak jednolitej kultury moralnej, gdzie mentalność racjonalistyczna styka się z bardziej spontaniczną mentalnością ludzi reagujących na rzeczywistość nie tylko intelektem, lecz zaraz w pierwszej instancji całym sobą — chceniem, uczuciem, wyobraźnią. Nie zawsze tego typu mentalność jest przejawem infantylizmu. Jakiś analogiczny konflikt powstałby pewnie, gdyby święty Franciszek znalazł się w nowicjacie u Dominikanów pod kierunkiem świętego Tomasza. Zjawiska tego rodzaju obserwujemy też w świadomości wybitnych przedstawicieli kultury afrykańskiej, czy azjatyckiej, gdy stykają się oni z etyką chrześcijańską ujętą przez pewnych myślicieli w szeregi zasad przypominających normy prawne.

Jak przedstawia się typowy przebieg kryzysu wartości?

Rozpoczyna się od buntu przeciw prawu, przeciw zewnętrznym przepisom, które nie wystarczają jako reguła życia i odczuwane są

jako coś, co krępuje swobodny rozwój i ekspansję osobowości. Mówi się na ogół, że w okresie młodzieńczym prawo i normy moralne stopniowo przestają być czymś zewnętrznym, dokonuje się interioryzacja, autorytet wstępuje do wewnątrz. Jeśli tak się dzieje, i gdy tak się dzieje — nie jest to bynajmniej rozwiązanie konfliktu czy kryzysu wartości.

Z faktem tym konflikt wstępuje w nową fazę. Gdy prawo było czymś zewnętrznym, bunt wyczerpywał się i wyładowywał w nieposłuszeństwie: kłótniach i agresywnym nastawieniu wobec dorosłych — w przeciwstawianiu się innym osobom. W fazie interioryzacji, uwewnętrznienia konfliktu, nie ma już z kim walczyć. Wtedy właśnie utrwala się wewnętrzne pęknięcie człowieka, którego wola poddaje się prawu, ale się z nim nie jednoczy. Ani bunt nie jest zupełny (heteronomiczne, zobiektywizowane wartości pełnią swoją funkcję, obowiązują), ani poddanie się nie jest całkowite.

Bunt przeciw półprawdom i półwartościom jest zjawiskiem zdrowym. Jest w nim obecna afirmacja prawdziwych wartości. A jednocześnie bunt jest niebezpieczny. Posiada własną dynamikę — wyzwolenie, które przynosi, może być wykorzystane także jako okazja do zaprzeczenia wszelkim wartościom. Swobodę zaprzeczania można uznać za wartość podstawową a nawet jedyną. Wobec tej perspektywy niektórzy, mniej śmiali, rezygnują z wartości buntu, decydują się żyć w poddaństwie. To jest nieszczęście wcale nie mniejsze od zbyt daleko idących buntowniczych zapędów. I ci, którym ono zagraża, są bardzo liczni.

Pora na wnioski. W jakiej sytuacji znajdzie się etyczna teoria, gdy skonfrontujemy ją z tymi wszystkimi trudnościami i zagadnieniami? Czy może dać coś praktyce? Czy może wyjaśnić coś ludziom, którzy przeżywają kryzys wartości?

Wydaje się, że tak, że można nawet wyprowadzić z niej pewne pedagogiczne wnioski, że w wizji aktu chcenia zarazem autonomicznego i włączającego człowieka w porządek kosmosu — znajduje się jakiś zarys rozwiązania sporu o dobro.

Autonomię, wolność, autentyczność można pogodzić z poszanowaniem prawa, bo prawo posiada swoje oparcie w rzeczy i w niej może być odkryte i zaakceptowane przez miłość. Wtedy realnie wchodzi ono do wewnątrz, wola jednoczy się z nim, stając się prawą wolą. Nie jest to proces szybki i łatwy — ale nie można go zastąpić abstrakcyjną nauką moralności.

Halina Bortnowska

C. BORDET

SENS GRZECHU?

„Myślą przewodnią chrześcijaństwa nie jest idea grzechu, tylko idea odpuszczenia". (Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne,* Tournai 1958, Casterman).

Dorosły chrześcijanin powinien wystrzegać się przede wszystkim umieszczania wszystkich twierdzeń wiary na tym samym planie [1]. Jak to podkreśla bardzo słusznie ojciec Liégé: „Królestwo jest ważniejsze niż piekło, łaska jest ważniejsza niż grzech, Duch Święty jest ważniejszy niż papież, Chrystus jest ważniejszy niż Matka Boska. Z czego wynika, że każdy aspekt wiary powinno się stawiać na jemu właściwym miejscu, nie lekceważąc żadnego, lecz nie dając się też ponosić ślepo swemu temperamentowi, swym nawykom intelektualnym czy anarchicznej proliferacji nabożeństw pozaliturgicznych".

W tym samym duchu powiedzieć chyba można, że nasze powołanie boskie jest ważniejsze i bardziej inspirujące niż grzech, gdyż jest pozytywne, gdyż jest pierwotne w stosunku do grzechu, gdyż jest wolą i dziełem Boga, a grzech nie jest Jego wolą i dziełem.

Ks. Cardijn, który w swej pracy z belgijską młodzieżą robotniczą piętnował niezwykle ostro każde uchybienie działaczy i który umiał, ilekroć trzeba było, wytykać bezlitośnie grzechy społeczeństwa, mówił przecie zawsze najwięcej o boskim powołaniu człowieka, i o tym, oczywiście, co to powołanie zniekształca, krępuje i dławi od wewnątrz i z zewnątrz nas. Walka z grzechem indywidualnym i zbiorowym nie koncentrowała się więc w jego ujęciu na tym, co defensywne i negatywne, lecz czerpała swą dynamikę ze świadomości zobowiązania, jakie nakłada ranga naszego przeznaczenia: przeznaczenia synów Boga. I kiedy ta świadomość jest żywa — „próżno zarzucać sieć przed oczyma skrzydlatych" (Ppw. I, 17).

---

[1] C. Bordet, *Jâlons sur un catéchisme d'adultes* „Masses Ouvrières", no 145, Octobre 1958.

We wszystkich bytach, mówią uczeni współcześni, istnieje tendencja do nieładu, do rozproszenia (entropii) i natura kompensuje tę tendencję jakościowo, jeśli nie ilościowo, przez ewolucję: przez pochód życia ku coraz wyższej świadomości i duchowości.

Otóż tendencja ta, do bytowania czy życia m n i e j w y s o k o, jest jak gdyby obrazem, odpowiednikiem grzechu w świecie materii. Nie chodzi oczywiście o doszukiwanie się tu jakiejś fikcyjnej zgodności między nauką a Biblią, lecz o zasygnalizowanie istnienia czegoś w rodzaju podwaliny grzechu już w samej naturze materialnej...

Ta wszechobecna tendencja, która u bytów niższych jest naturalnie tylko analogią grzechu, staje się u bytów duchowych, gdy jest świadoma i dobrowolnie przyzwolona, g r z e c h e m, czyli — dosłownie — nieposłuszeństwem wobec Boga, który każe nam być i żyć w c i ą ż c o r a z w y ż e j, być i żyć na sposób boski, przez uczestniczenie w Jego Miłości.

Grzech jest to więc w praktyce „spędzanie" życia, jak to się mówi, puszczenie go luzem, odmowa życia wyżej, pełniej, w sposób, który stanowiłby świadomy i konsekwentny wysiłek realizowania naszego powołania do boskości. Grzech, to mierzyć poniżej tego powołania, mierzyć ku stanowi zwierzęcemu (a raczej gorzej jeszcze: zwierzę jest wszak posłuszne zasadzie swego bytu, swym instynktom...).

Żyć wyżej, stawać się bardziej duchowym, dążyć w kierunku utożsamienia z Chrystusem zmartwychwstałym ale co to konkretnie znaczy? Odcieleśnić się, zdławić w sobie wrażliwość, instynkty, uczucia, namiętności? Wręcz przeciwnie. To...

a) zdążać do wewnętrznej koncentracji, wbrew tendencjom do rozpraszania naszych władz i skłonności. Czyli osiągać coraz wyższą ś w i a d o m o ś ć m o r a l n ą.

b) zdążać do osiągnięcia maksymalnej niezależności od rzeczy i przyjemności, które winny służyć nam, a nie „poddawać nas w swoją moc".

c) zdążać, wreszcie, do coraz czystszej i coraz bardziej bezinteresownej miłości Boga i ludzi, a więc do miłości coraz bardziej uniwersalnej.

Te właśnie trzy dążenia znajdujemy, w ogromnym nasileniu, u prawdziwych świętych i prawdziwych bohaterów chrześcijańskich. Pamiętajmy jednak, że ich podany tutaj porządek jest logiczny, lub ontologiczny, ale niekoniecznie chronologiczny. Najczęściej bowiem jest tak, że katechumeni i wszyscy w ogóle rekonwertyci rozpoczynają od odkrycia miłości Chrystusa, miłości bezinteresownej i od życia tak jak umieją tą miłością, a reszta: wol-

ność duchowa, życie wewnętrzne dochodzi do tego w sposób konieczny choć nieprzymuszony.

Aby zdać sobie jasno sprawę z tego, że grzech nie spadł w sposób bezsensowny i przypadkowy na ludzkość, która się Bogu „nie udała", trzeba widzieć go w konkrecie historii ludzkiej i w konkrecie psychologii.

Aspekt psychologiczny.

Życie chrześcijańskie jest walką wraz z Chrystusem przeciw wszystkiemu, co ogranicza Królestwo Boga sprawiedliwości i miłości w nas samych i w świecie. Jest więc walką przeciw:

a) naszej tendencji do egocentryzmu, która, gdy na nią dobrowolnie przystajemy, przekształca się w egoizm, i której przyczyną jest pozostały w nas pierwotny instynkt zwierzęcy, oraz nasza solidarność w grzechu świata, solidarność nieuchronna, od Adama aż do naszych dni.

b) naszej największej ze wszystkich winie, jaką jest odrzucenie doskonale czystej i doskonale bezinteresownej miłości Boga do nas, miłości, która zobowiązywałaby nas do upodobniania się do Niego.

Bo każdy ostatecznie się zgodzi być podobnym do Boga potężnego, Boga zemsty lub dobrotliwości, która daje odczuć swą wyższość i przewagę... Ale nie do Boga tak bezinteresownego, że godzi się być ofiarą tych, których kocha, nie Boga bezbronnego w jakimś sensie, wielkodusznego i dobroczynnego bez żadnych innych motywacji prócz miłości.

Nie, tego już przyjąć nie umiemy. To nie jest dla nas w ogóle do przyjęcia — bez Chrystusa, bez łaski. Jesteśmy zawsze, jak owi pierwsi robotnicy w winnicy, protestujący przeciw Panu iż jest dobry, jak brat marnotrawnego syna, który nie jest w stanie pojąć wielkodusznej tajemnicy przebaczenia.

Grzech jest więc odmową przekształcenia siebie na obraz Boga, na Jego obraz prawdziwy, który jest czymś tak nas przewyższającym, że aż niepojętym. Grzech, to chcieć być boskim po swojemu, na swój własny sposób: fikcyjny, pyszałkowaty, egoistyczny. I jeszcze — chcieć być boskim tylko własną mocą. Chcieć być Bogiem bez Boga.

Ta ostatnia forma grzechu jest możliwa, jest całkowicie realna w praktyce ludzkiej pychy, choć nieczęsto zapewne przybiera formy zupełnie świadome. Pamiętać też trzeba, przy osądzaniu owych świadomych form, że pewne pragnienie autonomii jest w człowieku słuszne, jest zgodne z wolą Boga.

Aspekt odmowy boskości, najistotniejszy dla grzechu, podkreśla z wielkim naciskiem ks. Evely w swej książce „Ojcze Nasz". Pisze

on: „grzeszyć, to w istocie nie chcieć podobieństwa do Boga, nie chcieć przekształcenia siebie, jakiego to wymaga. To chcieć być bogiem na swoją nędzną miarę, na miarę mierności własnych myśli i pragnień, wulgarnych i samolubnych... czyli nie chcieć przekształcenia, które musi być kosztowne, musi być umartwieniem i męką, nie chcieć drogi wzwyż przez miłość, samozaparcie, pokorę, a chcieć wywyższenia jakie daje rozkosz i potęga".

Wydaje się, że w tym opisie jest więcej prawdy psychologicznej niż w twierdzeniu, że człowiek chce być bogiem bez Boga wtedy, gdy buntuje się przeciw Bogu świadomie. Taka postawa bowiem jest dopiero skrajną i monstrualną konsekwencją czy aspektem odmowy prawdziwej boskości, odmowy gnuśnej i małostkowej lecz nie buntowniczej jeszcze, podjęcia powołania do utożsamienia się z Chrystusem.

Aspekt dogmatyczny

Wiara jednak uczy nas, że nasz „stan wyjściowy", stan niedoskonałości, pochodzi też z upadku rodzaju ludzkiego. W jakim sensie? Czy w tym, że pierwszy człowiek, przedstawiciel rodzaju, był, mówiąc ściśle, istotą o skończonej niemal doskonałości ludzkiej i boskiej, że doskonałość, do której nas powołuje Bóg, była jego udziałem i utracił ją przez swój upadek?

Nie wydaje się, aby musiało być tak właśnie, tym bardziej, że taki stan rzeczy cechowałaby pewna sprzeczność: trzeba by przyjąć, że stan skończonej doskonałości, a więc stan, który jest punktem dojścia wolności istoty ludzkiej, był osiągnięty zanim jeszcze uczyniony został użytek z wolnej woli. Tymczasem wolność wyboru właśnie jest punktem, w którym zaczyna swą drogę wszelkie stworzenie powołane do wolności boskiej, do ostatecznej autonomii. Wystarczyło by więc, aby pierwszy człowiek, powołany do tej drogi, nie odpowiedział na wezwanie, aby odmówił wysiłku ku boskości, ażeby miał miejsce faktyczny upadek moralny. Powołanie to nie musiało być wcale dane z zewnątrz: stanowiło ono bowiem od razu ostateczny cel człowieka, było jak gdyby jego orientacją wewnętrzną i bezinteresowną.

Oddalić się od tej orientacji, czy zboczyć z niej choćby chwilowo, to nie wykroczenie przeciw abstrakcyjnemu ideałowi, lecz odejście od czegoś, co jest wewnętrznie realne i konkretne. Chodzi więc o rzeczywisty upadek ontologiczny, a nie tylko mityczny.

Poczucie grzechu czy winy pochodzi więc z dwu źródeł. Z wyjściowego stanu stworzenia n i e d o k o ń c z o n e g o, jaki nas cechuje i jaki nas dręczy, gdyż nasze pełne i ostateczne przeznaczenie każe nam odczuwać ów stan jako „nędzę", oraz z winy jaką jest odmo-

wa Bogu i w jakiej mamy współudział wszyscy, przez przedstawiciela naszego rodzaju. Winę tę odczuwamy jako grzech wzgardzenia miłością i to właśnie jest głęboką podstawą wyrzutów sumienia.

Nasze boskie powołanie nie byłoby nam oczywiście znane, gdyby nie Objawienie. Świadomość nieładu w świecie, świadomość naszych grzechów, naszej nędzy moralnej nie dałaby nam jeszcze pewności, że jest ceną i znakiem naszego właściwego powołania. Otrzymaliśmy jednak Objawienie. I na jego tle świadomość ta, niepokój, zgorszenie, udręka jakie budzi, stanowią dowód dotykalny, który mamy niejako w dłoni, dowód tego, że jesteśmy w stanie upadku, więc tym samym w stanie zobowiązania wobec właściwej drogi, wobec powołania pierwotnego, boskiego, które nie zostało nam odjęte.

Gdyby nie udręka naszej marności, gdyby nie upadki nawet, tak nieraz upokarzające — czyż zrozumielibyśmy w ogóle, że nasz stan, jest stanem do przerośnięcia, że trzeba, że musi się — iść wyżej? Dlatego chyba właśnie chrześcijaństwo, Kościół, liturgia utrzymują w nas wciąż żywą świadomość grzechu: grzechu, więc też odpowiedzialności i wolności. Upadek bowiem jest tylko negatywem, odwrotnością rzeczywistości porywającej, jaką jest nasze powołanie boskie.

C. Bordet
tłum. MG

KS. STANISŁAW OLEJNIK

POGLĄDY ETYCZNE
Prof. TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

Byłoby przesadą twierdzić, że zagadnienia etyczne stanowią centralną oś zainteresowań i publikacji prezesa Polskiej Akademii Nauk. Nie są jednak na pewno sprawą leżącą na peryferiach jego myśli badawczej i na marginesie twórczości. W ciągu minionych dziesiątek lat swej pracy pisarskiej raz po raz wraca do spraw etycznych, choć wypowiedzi swe w tym przedmiocie, z jedynym wyjątkiem, ujmuje w ramy objętościowo niewielkich rozprawek, artykułów naukowych lub wypowiedzi publicystycznych [1].

W jednej z ostatnich wypowiedzi w tym przedmiocie zastrzega się omawiany tu autor, że nie zamierzał stworzyć wykończonego systemu etyki, lecz chodziło mu tylko o to, by „podać zarys możliwości takiego układu poglądów i dyrektyw" [2]. I rzeczywiście, w wypowiedziach dotyczących etyki poprzestaje on na sięganiu do samych podstaw poglądów etycznych, na ustalaniu założeń, naczelnych ocen i dyrektyw. Wyjątkowo tylko i raczej marginesowo zaznacza w tych publikacjach, a nieraz i innych, dotyczących innych przedmiotów leżących w zasięgu jego myśli badawczej, szczególnie zaś prakseologii, swe stanowisko w zakresie bardziej szczegółowych problemów moralnych, formułuje sądy oceniające i normatywne.

Mimo ograniczenia się przez prof. Kotarbińskiego w jego wypowiedziach do ogólnych założeń etycznych, poglądy jego w tym przedmiocie zasługują na troskliwą uwagę. Uznaje się je dziś za

---

1 Prace prof. Kotarbińskiego, dotyczące zagadnień etyki, opublikowane do roku 1953, można znaleźć w I tomie jego *Wyboru pism*, zatytułowanym *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957. Dzieło to będzie cytowane w pracy niniejszej w skrócie, jako *Wp*. Poważniejszą z publikacji wydanych później, a dotyczących spraw etyki, jest broszura *Sprawy sumienia* z r. 1956, która będzie cytowana w skrócie *Ss*.

2 *Zagadnienia etyki niezależnej*, *Ss*, s. 23.

najbardziej dojrzały na terenie myśli polskiej wyraz tzw. etyki niezależnej. Przypisuje się im ponadto, nawet ze strony etyków marksistowskich, poważny wpływ na kształtowanie świadomości moralnej społeczeństwa. Muszą się więc odznaczać jakimiś niewątpliwymi walorami. Przy dociekaniu racji czy źródeł uznania dla poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego oraz pewnej jego „wziętości", nie można pominąć jego wielkiego autorytetu osobistego. Ważnym momentem jest tu również pewien sprzyjający klimat zewnętrzny. Przedstawiciel myśli marksistowskiej nowego pokolenia, H. Jankowski, mówi w danym razie o „zapotrzebowaniu społecznym", któremu m. in. przypisuje popularność poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego w naszym społeczeństwie, szczególnie zaś w kręgach nauczycielskich [3]. Odgrywa też tutaj, być może, pewną rolę stałość i niezmienność poglądów.

Prof. Kotarbiński w zakresie etyki pozostaje wierny pewnemu dawno już przez siebie wytworzonemu ujęciu. Nie zmienia go, lecz powtarza w niezbyt różniących się wariantach. Najwyżej rozwija szerzej, wzbogaca jakimiś wyjaśnieniami lub uzupełnieniami, zamyka narzucającymi się z zajętego stanowiska wnioskami. Ułatwia to niewątpliwie rozumienie i przyjęcie samych poglądów przez słuchaczy — a wiadomo, że omawiany tu autor jest od dziesiątek lat profesorem Uniwersytetu Warszawskiego — i czytelników, do których zresztą umie przemawiać jasnością i celnością, a nawet pięknem języka. Okoliczność ta ułatwi również scharakteryzowanie na tym miejscu poglądów omawianego myśliciela.

CHARAKTERYSTYKA TREŚCI

Poglądy te nie mają w zasadzie charakteru jakiejś akademickiej rozprawy z kierunkami etyki znanymi z historii doktryn filozoficznych czy poglądami jakichś poszczególnych myślicieli. Tak jest w zasadzie, choć istnieją tu pewne wyjątki. Najpoważniejszym jest praca *Utylitaryzm Milla i Spencera* [4]. Krytyczna i wnikliwa myśl analityczna autora ujawnia w niej nie tylko słabości i pęknięcia w strukturze poglądów wymienionych myślicieli XIX w., ale wewnętrzne sprzeczności i niemoce utylitarystycznego kierunku myśli etycznej w ogóle. Wnikliwie i przekonująco wykazuje tam nasz autor teoretyczne braki i słabości oraz niepokojące konsekwencje praktyczne utylitaryzmu. Pracę powyższą opublikował w 1915 r., a więc gdzieś w początkach swej działalności naukowej i pisarskiej.

---

[3] Por. *Problematyka moralna w pracach T. Kotarbińskiego*, „Studia Filozoficzne", 1958, nr 4 (7), s. 154; zob. także jego pracę *O właściwy wybór moralny*, Warszawa 1960, s. 51.

[4] Wyd. w Krakowie, 1915, s. 152; reedycja nieco odmienna: *Wp* s. 215—330.

Może tego rodzaju akademicka rozprawa była mu potrzebna do zdobycia pozycji naukowej, w której strona erudycyjna i historyczno-krytyczna odgrywa niewątpliwie istotną rolę. Potem ten sposób podejścia do spraw etycznych wyraźnie zarzucił. W sprawach tych będzie już mówił wprost od siebie i bez konfrontowania swych poglądów z wypowiedziami innych, a więc tym bardziej bez aparatury erudycyjnej. Do pewnych ujęć porównawczo-krytycznych wróci jeszcze bodaj raz, kiedy to w r. 1934 wygłasza cykl złożony z 4 odczytów z rozgłośni radia warszawskiego pt. „Główne cele dążeń ludzkich", a który publikuje pod zmienionym tytułem *Ideały* [5]. Referuje w nim autor w sposób bardzo popularny pewne znane z historii etyki, a także z zaobserwowanych postaw życiowych kierunki myśli, zajmując przy tym pozycję sceptycznego badacza i nie opowiadając się wyraźnie za żadnym z nich. Takie sceptyczne stanowisko ujawnił już w niewielkim artykule porównawczo-krytycznym, opublikowanym w r. 1914 pt. *Utylitaryzm a etyka litości* [6]. W opozycji między jedną a drugą z wymienionych w tytule postaw etycznych sympatie autora są raczej po stronie etyki litości, którą przypisuje tam chrystianizmowi, ale i ona rodzi w nim pewne zastrzeżenia. O ile późniejsza ewolucja poglądów zbliży go w poważnym stopniu do tej drugiej postawy, postawy minimalizacji cierpień, to utylitaryzm będzie mu zawsze daleki.

Odrzucając wyraźnie utylitaryzm, a nie zajmując się wcale innymi kierunkami w etyce, lub sceptycznie je oceniając, dochodzi prof. Kotarbiński do sformułowania własnych, oryginalnych poglądów dotyczących postępowania i oceny moralnej. Tę swoją etykę oznacza mianem „niezależna". Oznacza to według niego „etykę czysto laicką, wolną od założeń religijnych" [7]. Tę cechę areligijności autor, zdecydowany ateista, niejednokrotnie i z całym naciskiem podkreśla.

U podstaw własnych koncepcji etycznych prof. Kotarbińskiego leży wysunięcie pewnej liczby wartości moralnych, co do których nie powinno być, według jego przekonania, żadnej rozbieżności poglądów. Autor nie nazywa ich wartościami moralnymi, lecz cechami czynów (motywów, zamiarów, osób) czcigodnych, godnych szacunku, a ich antytezy — haniebnych, czyli godnych pogardy. Znamion takich znajduje pięć, w oznaczaniu ich nie jest jednak precyzyjny i konsekwentny. W jednym więc ze swych ujęć wymienia pięć następujących, antytetycznie ustawionych znamion czynów czcigodnych i haniebnych: 1 — dobre serce-zły człowiek;

[5] Por. Wp, s. 450—482.
[6] Por. tamże, s. 178—185.
[7] *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt. s. 3.

2 — prawość-nierzetelność; 3 — męstwo-tchórzostwo; 4 — szlachetność-niskie motywy; 5 — panowanie nad sobą-brak woli [8]. W innej wypowiedzi znajdujemy znów takie zestawienie: 1 — dobroć-okrucieństwo; 2 — uczciwość-nieuczciwość; 3 — bohaterstwo-tchórzostwo; 4 — dzielność-opieszałość; 5 — opanowanie-uleganie pokusom [9]. Spotykamy się wreszcie z taką wypowiedzią autora, w której poczet zachowań się haniebnych obejmuje tylko cztery następujące pozycje: 1 — okrutnik; 2 — tchórz; 3 — oszust; 4 — człowiek upadły (np. niewolnik nałogu) [10]. Autor poprzestaje więc tylko na pewnych intuicjach nie dbając zbytnio o nadanie im określonej i niezmiennej szaty słownej. A być może, że i same te intuicje są jakoś płynne i zmienne.

Wszystkie wysunięte przez siebie cechy dodatnich ocen moralnych sprowadza prof. Kotarbiński do wspólnego mianownika, a mianowicie do ideału życzliwego (spolegliwego) opiekuna. Moralnie dobrze, czyli w sposób godny szacunku, postępuje ten i tylko ten człowiek, który zachowuje się w swoim działaniu jako życzliwy i spolegliwy, czyli taki, na kim można polegać, opiekun. Opiekun spolegliwy postępuje jak „człowiek rzetelny, odważny, dzielny i opanowany" [11].

Te poglądy etyczne, mające postać ocen, a zespolone w charakterystyce życzliwego opiekuna, transponuje także na język normatywny, choć językiem tym posługuje się raczej niechętnie. Tez formułowanych w tym języku nie nazywa mianem praw czy reguł postępowania. Nazywa je skromnie „doradami etycznymi". I formułuje w sposób hipotetyczny: jeśli kto chce postępować dobrze, czyli zasłużyć na szacunek, niech w swym działaniu kieruje się przesłankami dobrego serca, prawości, męstwa, szlachetności i panowania nad sobą, czyli niech się wzoruje na ideale życzliwego opiekuna [12].

Tę ogólną charakterystykę postawy moralnie dodatniej i jej składników, którą prof. Kotarbiński transponuje również na język drogowskazów postępowania, uzupełnia jeszcze autor wyraźnie pewną dyrektywą dodatkową. Jeszcze inną dyrektywę tego rodzaju można znaleźć w ramach jego wywodów prakseologicznych. Pierwszą jest dyrektywa określająca osobową hierarchię względów, szczególnie ważną w sytuacjach konfliktowych. Drugą — zasada realizmu praktycznego, czyli „liczenia się z rzeczywistością w postępowaniu". Dyrektywa określająca hierarchię osób każe potrzeby

---

[8] Por. *Zagadnienia etyki niezależnej*, Ss, s. 10.
[9] Por. *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt. s. 5.
[10] Por. *O istocie oceny etycznej*, Wp, s. 702.
[11] *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt. s. 6.
[12] Por. tamże, s. 7.

bliskich stawiać wyżej od potrzeb innych ludzi, a nawet walczyć, w sytuacji konfliktowej, w obronie bliższych przeciwko dalszym spośród bliźnich [13]. Dyrektywa natomiast liczenia się z rzeczywistością — mniej więcej to, co w etyce wspartej o ogromną tradycję filozoficzną nazywa się roztropnością — każe patrzeć na świat trzeźwo, zerwać z postawą fantasty, liczyć się z warunkami i możliwościami działania [14].

SPOJRZENIE KRYTYCZNE

Czy przedstawione powyżej poglądy można uznać za system etyki? Wspomniany już H. Jankowski, omawiający je na łamach „Studiów Filozoficznych", nie zawahał się nadać im ten charakter, wychodząc z założenia, że do rangi systemu etycznego można podnieść poglądy, które zawierają naczelną wartość moralną, tłumaczą ją na dyrektywę postępowania, wreszcie pokazują jej zastosowania do etyki indywidualnej i społecznej [15]. Trudno się zgodzić z tym wąskim zacieśnieniem wymagań w stosunku do etyki jako systemu. Ale nawet i przy takim zmniejszeniu wymagań widać w poglądach prof. Kotarbińskiego poważny brak, który pod znakiem zapytania stawia sprawę nadania im charakteru systemu. Co więcej: każe krytycznie spojrzeć na wartość treści tych poglądów.

Gdyby nawet w całokształcie poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego widzieć pewien system, to nie jest to w każdym razie system rzetelnie wykończony. Sam on zresztą wyraźnie się zastrzega, że nie idzie mu o stworzenie wykończonego systemu etyki niezależnej, lecz tylko o podanie zarysu możliwości takiego układu poglądów i dyrektyw. Jest to w każdym razie zarys bardzo niekompletny. Brak w nim ważnych składników, w szczególności zaś odniesienia do życia społecznego.

Zasięgiem swych dyrektyw czy dorad etycznych obejmuje prof. Kotarbiński wyłącznie czysto osobiste życie człowieka, nie sięgając do dziedziny układania stosunków społecznych. Widzi on wprawdzie potrzebę normowania i tej dziedziny i nie jest mu obca troska o przeniknięcie jej myślą etyczną, nie widzi jednak na gruncie swych założeń możliwości dania jakichś kategorycznych i jednoznacznych odpowiedzi. Wyjątkowo tylko i bardzo ostrożnie wchodzi na teren spraw z zakresu etyki społecznej. Tak np. dotykając zagadnienia wymiaru sprawiedliwości postuluje usunięcie kary śmierci, co mają zresztą, według niego, uzasadniać argumenty

---

[13] Por. tamże, s. 8 n.
[14] Por. *Realizm praktyczny*, Wp, s. 684 n.
[15] Por. *Problematyka moralna w pracach T. Kotarbińskiego*, art. cyt., s. 155.

prawnicze pozaetyczne [16]. Rozwiązanie to, wsparte jeszcze postulatem (w wypadku zachowania kary śmierci) usunięcia z niej uśmiercania przejawiającego znamię okrucieństwa i zastąpienia go łagodną narkozą, jest czymś u prof. Kotarbińskiego raczej wyjątkowym. Swych naświetleń i rozstrzygnięć etycznych nie rozszerza on na płaszczyznę stosunków społecznych. Nie znaczy to, by go ta płaszczyzna postępowania człowieka nie niepokoiła. W programowym artykule *Zasady etyki niezależnej* formułuje szereg pytań z zakresu tej problematyki, pytań w rodzaju: „Czy opowiedzieć się za pacyfizmem absolutnym, czy odróżnić wojnę sprawiedliwą od wojny niesprawiedliwej i wziąć udział w niej? Co robić, jeśli się jest powołanym pod broń we własnej ojczyźnie?" [17] Na pytania te nie daje odpowiedzi. Nie daje jej z rozmysłem, programowo. Co więcej, sądzi, że na gruncie etyki, tak jak on ją pojmuje, nie da się w ogóle na nie odpowiedzieć. Pozostawia więc te sprawy pod znakiem zapytania, dając tylko ogólną radę wyrabiania postawy dobrego opiekuna, która może pomóc człowiekowi nawet wtedy, gdy mu etyka nie daje wyraźnych i jednoznacznych rozstrzygnięć.

Biorąc powyższe pod uwagę można z całą ostrością stwierdzić niepełność i wycinkowość, a co za tym idzie — i niewystarczalność omawianej tu konstrukcji myśli etycznej. Prof. Kotarbiński bardzo wąsko rozumiał zadania normatywne etyki. A przynajmniej na bardzo wąskim odcinku życia zadania te wyraźnie ustawia. Bierze tylko pod uwagę jakieś proste i nieskomplikowane, w zasadzie wyłącznie jednostkowe i czysto prywatne stosunki między ludźmi i próbuje do nich przykładać miarę swego spolegliwego, czyli życzliwego opiekuna. Widzi wprawdzie szersze płaszczyzny problematyki, jego dociekliwy umysł stawia do rozstrzygnięcia wiele skomplikowanych spraw o charakterze społecznym, nie czuje się on jednak w prawie i możności sprawy te rozstrzygać. Wyraża wprawdzie przekonanie, że należałoby się w tym przedmiocie odwołać do jakichś dodatkowych, według niego już pozaetycznych kryteriów, nigdzie jednak tego nie przeprowadza.

Postawione tu zastrzeżenie należy jeszcze bardziej zaostrzyć. Wstrzemięźliwość bowiem w rozstrzyganiu problemów etycznych, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, widać nawet na płaszczyźnie stosunków czysto prywatnych. Decydując się bowiem na przyjęcie pewnej hierarchii osób, jako kryterium rozstrzygania konfliktów, filozof nie potrafi zdobyć się na wysunięcie jakiejś analogicznej hierarchii w zakresie potrzeb. Zastanawiając się nad sprawą

---

[16] Por. *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt., s. 10.
[17] Por. tamże, s. 11.

przekładania wyżej potrzeb osób bliskich nad potrzeby innych ludzi zapytuje, czy należy także zadośćuczynić kaprysom i zachciankom tych pierwszych. Nie przyjmując jakiejś ustalonej hierarchii dóbr i potrzeb, wyznaje lojalnie, że nie podejmuje się projektować rozstrzygnięć tego rodzaju problemów [18]. Poprzestaje i tu na ogólnej wskazówce o ważności dodatniej postawy moralnej oraz złości upadku moralnego.

Do niepełności i wycinkowości wskazań etycznych prof. Kotarbińskiego należy tu jeszcze dorzucić, że wskazania te, nawet na omawianym przez nie odcinku, mają charakter prawie wyłącznie ogólnikowy. Nie można się więc oprzeć wrażeniu, że w projektowaniu życia ludzkiego i kierowaniu działaniem ludzkim spełnić mają one rolę czysto marginalną.

PRÓBA KONFRONTACJI

Ograniczając się chwilowo do sprawy treści warto byłoby spróbować zestawić ją z treścią etyki chrześcijańskiej. Już w samej szerokości perspektyw i dziedzin objętych wysiłkiem eksplikatywnym i normatywnym różnice są tu widoczne i ogromne. Etyka chrześcijańska zarówno w swym nurcie filozoficznym, choćby ujętym w ramy tomistycznego *ethos perenne*, jak i teologicznym, wyrażającym się w całościowych syntezach teologiczno-moralnych, uwzględnia wszystkie zasadnicze stosunki życia ludzkiego, społeczne nie mniej niż czysto prywatne i osobiste. Nie poprzestaje ona przy tym na wyświetlaniu spraw fundamentalnych i ogólnych, na roztrząsaniu przedmiotu, metody, historii, kryteriów oceny i naczelnych norm postępowania. Sięga po ujawnienie bardziej szczegółowych wskazań wartościujących i normatywnych, tak bardzo potrzebnych ludziom w życiu, którego normowanie moralne stanowi właśnie sens i uzasadnienie wszelkiej refleksji etycznej jako takiej.

Natomiast co się tyczy samej treści wskazań etycznych należy przyznać lojalnie, że poglądy prof. Kotarbińskiego na odcinku, którym się zajmuje, są w poważnym stopniu zbieżne ze wskazaniami etyki chrześcijańskiej. Jednak ważne zastrzeżenie: zbieżne w tym, co on, w zakresie treści, pozytywnie głosi, natomiast zasadniczo rozbieżne w tym, co odcina i odrzuca. W tym, co postuluje jako przejawy szlachetnego postępowania lub zachowania się haniebnego, może być uważany za moralistę niemal chrześcijańskiego. Przyjmowane przezeń wyznaczniki dobrego i haniebnego działania występują i w etyce chrześcijańskiej, a nawet zajmują

[18] Por. tamże, s. 9.

w jej ramach poczesne, jeśli już nie centralne miejsce. Etyka chrześcijańska — zresztą nie tylko ona, ale również ogromna tradycja myśli etycznej — nazywa je cnotami lub pewnymi rodzajami dobra moralnego (*species boni moralis*). Prof. Kotarbiński natomiast, zgodnie ze swym ogólnym nastawieniem konkretystycznym (reistycznym), oznacza je mianem cech dodatnich ocen moralnych, lub znamion czynów godnych szacunku. Wyznaczniki natomiast moralnie złego działania, które prof. Kotarbiński obejmuje nazwą znamion czynów godnych pogardy, w etyce chrześcijańskiej nazywane są najczęściej grzechami, lub — w wypadku utrwalonych dyspozycji moralnych — wadami. Pomijając jednak różnice w sformułowaniu oraz kryjące się pod tymi rozbieżności teoriopoznawcze można stwierdzić, wyraźną i daleko idącą zbieżność treści wartościującej i normatywnej. Dobroć, uczciwość, bohaterstwo, dzielność, opanowanie — wszystkie wskazane przez prof. Kotarbińskiego znamiona czynów czcigodnych — posiadają taki sam charakter i w etyce chrześcijańskiej. Ich przeciwieństwa zaś: okrucieństwo, nieuczciwość, tchórzostwo, opieszałość i uleganie pokusom naznaczone są i w etyce chrześcijańskiej znamieniem moralnej dezaprobaty.

Biorąc pod uwagę całokształt tych wyznaczników dobra i zła moralnego trzeba jednak stwierdzić nie tylko podobieństwa, ale i pewne, dość poważne różnice. Widać je już w samej liczbie. Prof. Kotarbiński wysuwa ich pięć. Liczba ta jest stanowczo za mała i niczym nie uzasadniona. Sam prof. Kotarbiński nigdzie jej nie uzasadnia, wyjaśnia tylko, że tak mu się to intuicyjnie narzuca. Otóż pogląd ten nie jest słuszny. Intuicja powszechna, utrwalona choćby w ogromnej tradycji myśli etycznej, wskazuje na niewystarczalność katalogu prof. Kotarbińskiego. Cnót, a tym bardziej wad, a głębiej sięgając — dóbr moralnych swoiście różnych jest daleko więcej. Aż dziwi, że w zestawieniu prof. Kotarbińskiego nie spotyka się takich niewątpliwych walorów moralnie dodatnich, jak cierpliwość, prostota, wdzięczność i wiele innych. Być może, wskazane tu przykładowo właściwości działania, które nie tylko etyka chrześcijańska, ale i ogromne masy ludzi na całym świecie uznają za szlachetne przejawy postawy ducha, prof. Kotarbiński uznaje za wtórne w stosunku do wysuniętych przez siebie. Pewne jego wypowiedzi wskazują na możliwość takiego właśnie uzupełniania katalogu wyznaczników dobra i zła moralnego. Sam jednak tego nie czyni. Nigdzie nie zbiera w jedno tych dodatkowych czy wtórnych przejawów dobra i zła, nie zajmuje się również wyznaczaniem ich bliższego stosunku do tamtych, pierwotnych.

Prof. Kotarbiński nie liczy się zupełnie z wymaganiami systematyki aretologicznej (dotyczącej cnót) zarówno chrześcijaństwa,

jak i ogromnej pozachrześcijańskiej tradycji etycznej. Czyni to programowo. Nie chce być na terenie etyki filozofem, a tym bardziej historykiem i systematykiem myśli etycznej. Temu założeniu jest wierny, choć jego wynikiem są ogólnikowe tylko, a przy tym mgliste i niejasne zręby systemu aretologii.

Można by listę prof. Kotarbińskiego traktować jako zespół wyłącznie fundamentalnych wyznaczników wartości moralnej czynów. Ale i w tym aspekcie wydaje się ona niedostatecznie dobrana. Poważna tradycja systematyki aretologicznej, licząca sobie ponad dwa tysiące lat istnienia, sięgająca daleko przed erę chrześcijańską, bo aż do Platona i stoików, wysuwa tylko cztery cnoty, jako główne, nazwane przez św. Ambrożego kardynalnymi. Wśród wad (grzechów) ogromna tradycja chrześcijańska wyodrębnia siedem jako główne. Ich szczególny prymat nie płynie z tego, jakoby one miały razem konstytuować zło moralne lub jego najbardziej zapadłe głębie, bo to zło płynie z braku każdego wymaganego dobra moralnego. Są one po prostu najszkodliwsze dla człowieka, jako usprawnienia do zła, i najniebezpieczniejsze dla całości jego moralnego działania. Cnoty kardynalne natomiast, razem wzięte, konstytuują dobro moralne. Trzeba w nich widzieć wyznaczniki dodatniej wartości moralnej działań ludzkich. Chrześcijaństwo dodaje do nich, przyjmowanych już przez moralistów pogańskich, jeszcze trzy wyznaczniki, zaczerpnięte wyłącznie z religijnych i nadprzyrodzonych źródeł, mianowicie z objawienia Bożego. Są to tzw. cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość, które wsparte na tamtych czterech otwierają chrześcijaninowi perspektywy jakiegoś nowego, ponadnaturalnego życia, z jego odrębnym i ponadziemskim celem oraz swoistymi środkami.

Gdyby jednak pominąć płaszczyznę odniesienia nadprzyrodzonego, cztery tradycyjne cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo całkowicie wystarczą — ale są również niezbędne — do wyznaczenia dobra w dziedzinie moralności czysto naturalnej. Przeciwstawiająca się temu propozycja prof. Kotarbińskiego nie posiada nie tylko żadnego zaplecza tradycji myśli etycznej, ale nawet poważniejszego usprawiedliwienia w jego własnych dociekaniach.

Być może jednak, że dzięki piątemu składnikowi swej listy, dzięki któremu wyłamuje się z klasycznych ram aretologii grecko-rzymskiej, zbliża się on do treści etyki chrześcijańskiej. Chodzi mianowicie o dobroć, lub w innym zestawieniu — dobre serce. Tego składnika nie było w klasycznej aretologii przedchrześcijańskiej, ma to natomiast bardzo ścisły związek z najwyższą cnotą chrześcijaństwa: miłością. Miłość właśnie stanowi skądinąd, jak to widać z wielu wypowiedzi prof. Kotarbińskiego, ten składnik

chrześcijańskiej doktryny etycznej, który jest mu najbliższy. W myśl swych ateistycznych założeń wskazania miłości stosuje on tylko do stosunków między ludźmi. Obce mu są przy tym uniwersalne postulaty chrześcijańskiej miłości bliźniego, domagające się życzliwości wobec wszystkich bez wyjątku ludzi. Wydają mu się one jakoś zbyt maksymalistyczne, niemożliwe wobec przyrodzonego ekskluzywizmu przywiązań człowieka, a może i niezbyt potrzebne [19]. Zamiast przykazania miłości bliźniego stawia więc dyrektywę „bardziej umiarkowaną: negatywną zamiast pozytywnej, żądającą pewnego minimum zamiast maksymalnego programu. Zaniechać wrogich uczuć względem jakiejkolwiek innej monady. Nie hodować w sercu złośliwego robactwa" [20]. Pomimo nieufności do chrześcijańskiej nomenklatury etycznej w zakresie stosunku do bliźniego, w tym przedmiocie jest prof. Kotarbiński bardzo bliski poglądom chrześcijańskim. I on bowiem tęskni za powszechną życzliwością, a jej wymagania, przy dziwnej niekonsekwencji w stosunku do postulatu zacieśnienia kręgu istot mających być przedmiotem życzliwego uczucia, pragnie rozciągnąć i na zwierzęta [21]. Przy na ogół chrześcijańskim w tym przedmiocie nastawieniu brak mu tu jednak precyzji utrwalonej w etyce chrześcijańskiej, rozróżnień, brak odróżnienia miłości afektywnej od efektywnej, czyli czynnej, stopnia miłości jako obowiązku od stopni miłości heroicznej, a przede wszystkim uwzględnienia tego, co do zasady uniwersalizmu miłości wnosi uzupełniająca ją zasada osobowej i rzeczowej hierarchii miłości (*ordo caritatis*).

Powyższe uwypuklenie zbieżności myśli, zbieżności, która pozwala przynajmniej na pewnym odcinku teorii postępowania moralnego widzieć w prof. Kotarbińskim myśliciela bliskiego chrześcijaństwu i nieraz dawała jemu samemu podstawę do deklarowania pewnej sympatii dla chrześcijaństwa w zakresie jego doktryny etycznej — nie może jednak przesłaniać istniejących tu ogromnych rozbieżności. Kotarbiński głosi programowo oderwanie etyki od religii i proponuje program etyczny całkowicie autonomiczny i zdesakralizowany. Głosząc zdecydowanie i wyraźnie ateizm, nie tylko odrzuca wszelkie objawione i nadprzyrodzone treści w etyce, ale neguje nawet jakiekolwiek, nawet czysto naturalne odniesienie do Boga, Stwórcy człowieka i gwaranta utajonego w samej rozumnej naturze ludzkiej ładu moralnego. W tym autonomicznym i zdesakralizowanym charakterze jego poglądów etycznych można się dopatrzeć jeszcze innej, na terenie projektowania życia moralnego ogromnie ważnej różnicy, dotyczącej normatywności,

[19] Por. *O tak zwanej miłości bliźniego*, Wp, s. 536 n.
[20] Tamże, s. 537.
[21] Por. tamże, s. 539 n.

w ścisłym, specyficznym dla porządku moralnego znaczeniu tego terminu. Poglądom jego obce jest mianowicie pojęcie obowiązku moralnego [22]. Rysują one tylko pewną teorię wartości, zsyntetyzowaną w pewnym autonomicznym ideale postępowania, którym jest ideał życzliwego opiekuna. Nie znajdzie się w nich żadnych przesłanek do wysunięcia jakichś w ścisłym znaczeniu praw moralnych, naturalnych uprawnień czy obowiązków. Prof. Kotarbiński czuje się powołanym do sformułowania najwyżej pewnych, w zasadzie — jak widzieliśmy — wyłącznie ogólnych dorad. Jego etyka jest bez powinności i bez sankcji.

W szerszym ujęciu spraw moralnych, przy wyjściu poza aspekt aretologiczny, zbieżności treści poglądów prof. Kotarbińskiego z doktryną chrześcijańską niepomiernie maleją. Etyka chrześcijańska obejmuje w sobie bowiem nie tylko teorię cnót, ale i teorię obowiązków, a przykazania stanowią jej istotny, choć bynajmniej nie adekwatny wykładnik. A już największa różnica dotyczy płaszczyzny celów, teleologii, którą etyka chrześcijańska czyni fundamentem całej swej struktury, a która w poglądach etycznych prof. Kotarbińskiego nie odgrywa w ogóle żadnej roli. O ile w etyce chrześcijańskiej wszystko koncentruje się wokół najwyższego celu życia, to w jego nauce nie istnieje w ogóle problem jakiegoś jednego określonego celu i sensu życia. Co więcej: odrywa on swą refleksję etyczną od podstaw natury ontologicznej. W ramach jego założeń wyznaczonych postawą skrajnego konkretyzmu, pansomatyzmu i materializmu nie może być mowy nawet o jakimś immanentnym celu człowieczeństwa, które jako takie jest dlań tylko pustym słowem.

SPRAWA UZASADNIENIA

Prof. Kotarbiński z całą stanowczością odrzuca, a nawet zwalcza religijne, odwołujące się do porządku naturalnego zamierzonego przez Stwórcę lub jego objawionej woli, uzasadnienie dyrektyw etycznych. W swych wywodach nie odwołuje się do żadnych założeń religijnych, stwierdza nawet, że do etyki miłości bliźniego, która ma według niego bardzo a bardzo harmonizować z zaleceniami i przestrogami etyki dobrego opiekuństwa, religia nie jest wcale potrzebna [23]. Przyjmuje on za podstawę swych dyrektyw etycznych pewne walory czy oceny, co do których nie może być według jego zdania żadnej rozbieżności poglądów. Aby zachowanie

---

[22] Wprawdzie w szkicu praktycznym pt. *O działaniu przymusowym* (por. *Wp* s. 85 n.) odwołuje się autor do nomenklatury obowiązku moralnego, ale sprawy tej nie traktuje poważniej, a później w ogóle już do niej nie wraca.

[23] Por. *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt., s. 7.

się dobre, uczciwe, bohaterskie, dzielne i opanowane uznać za dobre, czyli godne szacunku, nie potrzeba, jak uwypukla, odwoływać się do motywów religijnych. Płynące z uznania tych walorów oceny godziwości i szlachetności czynów mają być, według jego stwierdzenia, własnością ludzi szlachetnych, niekoniecznie religijnych.

Prof. Kotarbiński nie twierdzi nigdzie, że uzasadnienie religijne nie ma żadnego znaczenia w zakresie postępowania moralnego. Znaczenia tego jednak nigdzie też specjalnie nie uwypukla. Religijne, w szczególności zaś katolickie (z którym siłą rzeczy musi się w Polsce najwięcej stykać) ujęcie spraw moralnych jest mu dalekie i obce. Katolicyzmowi zaś przypisuje „kultywowanie przesądu", „deformację rzetelnego obrazu rzeczywistości" oraz „ciążenie ku formom przeżytym i zaśniedziałym" [24]. Nie mógłby jednak twierdzić, że oparcie religijne, psychologicznie biorąc, nie wnosi niczego w życiu moralnym, a motywacja religijna nie ma znaczenia przy podejmowaniu decyzji i wyznaczaniu godnych szacunku lub pogardy kształtów działania ludzkiego. I tego rzeczywiście nigdzie nie twierdzi. Można jednak mieć do niego pretensje, że wysuwając pewien ideał etyczny bliski religii katolickiej na pewnym odcinku jej wskazań i zabiegów wychowawczych, oraz postulując, głoszone również przez katolicyzm szlachetne sposoby postępowania, nie docenił wagi tej motywacji, którą wnosi religia. Nie trudno jest bowiem stwierdzić w doświadczeniu — a doświadczenie ma być rzekomo dla prof. Kotarbińskiego kryterium afirmowania i negacji w sprawach etycznych — że uzasadnienie religijne jest często, psychologicznie biorąc, najważniejszym, niekiedy nawet jedynym, oparciem motywacyjnym dla norm etycznych, dla dyrektyw takich, jak te (by trzymać się przez niego samego przytoczonych przykładów), które zalecają obronę słabszych, zwrot pożyczonych pieniędzy lub wierność małżeńską. Nie jest natomiast winą religii, jeśli nawet mimo użyczanego przez nią tym normom silnego i trwałego poparcia, wielu ludzi nie broni słabszego, nie zwraca pożyczonych pieniędzy lub nie dochowuje wierności małżeńskiej. U ludzi wyznających religię może to być wynikiem powierzchownie tylko afirmowanej religijności, nie mającej przez to większego wpływu na ich życie. Wiadomo przecież, że najbardziej religijni, których Kościół katolicki nazywa świętymi — a ma ich w swym oficjalnym, kanonicznym katalogu, nie licząc świętych „lokalnych" lub „kandydujących", ogromne zastępy — odznaczali się wyjątkową szlachetnością, realizowali w swym życiu i postępowaniu te przymioty, które prof. Kotarbiński zamieszcza w katalogu godnych

[24] *O urabianiu poglądów na świat i życie, Ss,* s. 41.

uznania i szacunku. Stanowią oni, w ramach katechezy i liturgii kościelnej, żywe wzory osobowe, z Jezusem Chrystusem na czele, promieniujące po dzień dzisiejszy dodatnimi walorami etycznymi, właśnie tymi, które prof. Kotarbiński uznał za znamionujące jego ideał spolegliwego opiekuna. Dowodów stwierdzających poważne znaczenie motywacji religijnej w zachowaniu się i kształtowaniu obyczaju moralnego jest zresztą znacznie więcej. Świadczy o tym między innymi i zjawisko, stwierdzane historycznie i dostępne osobistemu naszemu doświadczeniu, obniżania się postawy moralnej w grupie społecznej równolegle z osłabieniem lub zanikiem religijności. Stwierdza to zresztą pośrednio sam omawiany tu myśliciel, kiedy konstatując załamanie się u nas w Polsce wiary religijnej, stwierdza „kryzys moralny na jej ruinach" [25].

Gdy odrzuca on potrzebę uzasadnień religijnych w dziedzinie etyki, musi posiadać, jak każdy ma prawo przypuszczać, jakieś inne, bardziej przekonujące uzasadnienie. Jakie zatem proponuje? Czy może uzasadnienie w tym znaczeniu, o jakim się mówi w nauce lub w filozofii, racjonalne, odwołujące się do przesłanek rozumowych, a więc naukowych czy światopoglądowych? Otóż uzasadnień racjonalnych w sensie filozoficznym czy światopoglądowym nie postuluje wcale. Przeciwnie, broni się nawet przed wszelkim filozofowaniem na terenie etyki. Głosi wyraźnie, że etyka jest niezależna nie tylko od religii, ale także od wszelkiego filozoficznego światopoglądu [26]. Nie wyrzeka się natomiast koneksji z nauką, odwołując się w swym uzasadnianiu do empirii. Metoda jego uzasadnień ma mieć, jak to wyraźnie deklaruje, charakter wyraźnie empiryczny [27]. Wychodzi bowiem z obserwacji, wyprowadza pewne wnioski z zachowania się ludzi konkretnych, będących w kontakcie z nim, przebywających w zasięgu jego obserwacji poznawczej. A przede wszystkim wnika w treść swej świadomości etycznej, uwidacznia głos swego sumienia. Ostateczną bowiem instancją jest dla jego etyki sumienie. I to sumienie własne każdego z nas. „Ono jest dla każdego z nas — jak twierdzi — sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny" [28].

Tak więc etyka jako teoria kierowania życiem duchowym człowieka sprowadza się ostatecznie do teorii kierowania się własnym sumieniem, a ostatecznym uzasadnieniem dla niej jest treść sumienia. Bez oglądania się na religię. Bez odwoływania się do światopoglądu filozoficznego. Nawet bez poważniejszego liczenia

---

[25] Tamże, s. 41.
[26] Por. *Zagadnienia etyki niezależnej*, Ss, s. 11.
[27] Por. *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt, s. 3 n.
[28] *Zagadnienia etyki niezależnej*, Ss, s. 24.

się z przekonaniami innych. W tym ostatnim stwierdzeniu czy postulacie autora zawiera się przekonanie o nowym, trzecim już z kolei po oderwaniu od religii i poglądu na świat, najdalej idącym rysie niezależności etyki. „Etyka niezależna — wyznaje — jest niezależna jeszcze i w tym sensie, że własnego głosu sumienia nie podobna zastąpić głosem cudzym" [29].

Tak daleko idąca niezależność grozi zejściem na pozycje skrajnie indywidualistyczne. Jeżeli się stanie na tej pozycji i przyjmie za ostateczną instancję oceny etycznej oraz najwyższą dyrektywę na działanie głos faktycznego, własnego, jednostkowego sumienia, należy konsekwentnie uznać za bezcelowe wszelkie próby nie tylko dotarcia do obiektywnego porządku moralnego, ale nawet ustalenia jakichś intersubiektywnych norm i kryteriów oceny etycznej. Prof. Kotarbiński wierzy jednak w możliwość ukazania takich intersubiektywnych norm i ocen, przekonany jest nawet, że jest to właściwością proponowanych przezeń poglądów. Płynie zaś to z jego wiary, z jego przedziwnego założenia, że treść sumienia innych ludzi jest identyczna z treścią jego własnego obecnego sumienia.

Trudno kwestionować treść ujawnionej przez prof. Kotarbińskiego osobistej jego postawy etycznej, a nawet stwierdzenie, że ludzie z kręgu jego kontaktów i doświadczeń przejawiają postawę wspólną z nim w tym zakresie. Nie łatwo jednak także oprzeć się przekonaniu, że mamy tu do czynienia raczej z pewną próbą opisu etologicznego, niż z uzasadnieniem o charakterze w ścisłym sensie etycznym. Prof. Kotarbiński zastrzega się jednak wyraźnie przed tego rodzaju ustawianiem sprawy. Zdaje sobie bowiem dobrze sprawę, że dane i uogólnienia wzięte z etologii, czyli nauki o moralności nie wystarczą do stworzenia etyki, czyli nauki normatywnej dotyczącej postępowania człowieka [30]. Tu już nie chodzi o ustalenie, co ktoś uważa za czcigodne lub haniebne, lecz co jest, by użyć jego określenia „oczywiście czcigodne" lub „oczywiście haniebne" [31]. Odwołuje się więc do oczywistości. Tę oczywistość zaś można osiągnąć w jego przekonaniu obserwując różne postaci działań ludzkich i wykrywając na drodze empirycznej cechy wspólne dla wszystkich postaci postępowania czcigodnego, *respective* haniebnego.

Zadziwia i niepokoi w koncepcji prof. Kotarbińskiego to odwoływanie się z jednej strony do empirii, z drugiej zaś podkreślanie, że chodzi mu o to, co jest oczywiście dobre i oczywiście złe moralnie. Nie wychodząc przecież poza opis tego, co ocenia się jako

---

[29] Por. tamże, s. 24.

[30] Por. *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt., s. 12.

[31] Tamże, s. 12.

dobro, a co jako zło, nie da się dojść do tego, co jest oczywiście dobre, a co złe. I niewiele tu pomoże pośrednie twierdzenie, że czyny zacne, czyli godne szacunku, to czyny godne szacunku ludzi godnych, porządnych, czyli zasługujących na szacunek. Wraca bowiem z całą natarczywością pytanie, dlaczego ci a nie inni ludzie są właśnie godni szacunku lub na ten szacunek zasługują. Popełniłoby się elementarny błąd logiczny, gdyby się głosiło, że chodzi o takich, którzy postępują w sposób godny szacunku. Ponieważ o taki błąd trudno byłoby podejrzewać tak wybitnego logika, jakim jest prof. Kotarbiński, wypada dość luźno i swoiście traktować jego odwołanie się do uzasadnienia empirycznego. On sam zresztą wyraża pewne zastrzeżenia, słyszy głosy powątpiewania co do empirycznego charakteru jego metody, choć przechodzi ponad nimi lekko do porządku i zbytnio się nimi nie niepokoi [32]. Pragnie za wszelką cenę ocalić swe intuicje etyczne, a nie widząc dla nich innego, głębszego oparcia motywacyjnego i stwierdzając je również u innych, bliskich sobie ludzi, próbuje je podeprzeć empirycznie. Sprawą jedynie ważną są tu owe intuicje etyczne czyli treść sumienia. Głos sumienia jest jedyną, a więc najwyższą i ostateczną instancją w ocenie moralnej. Oczywistość wskazań etycznych prof. Kotarbińskiego płynie z oczywistości doznań sumienia. Innego uzasadnienia nie ma i innego nawet, według niego, nie potrzeba. Nie ma także racji jakiekolwiek odwoływanie się do rozumu. Głos sumienia sprowadza prof. Kotarbińskiego do kategorii intuicji uczuciowej, prawie zmysłowej, do bezpośredniego odczucia tego, co zasługuje na szacunek i co jest haniebne. Sumienie każdego człowieka czuje na drodze bezpośredniej intuicji, bez potrzeby odwoływania się do myślenia dyskursywnego, co jest dobre, a co złe, co wypada czynić, a czego należy unikać.

Podchodząc krytycznie do sprawy uzasadniania wskazań etycznych przez odwołanie się do oczywistości tych wskazań, uprawomocnionej głosem sumienia, należy lojalnie przyznać, że oczywistość taka faktycznie istnieje, choć trudno ją rozciągnąć na całość wskazań i trudno interpretować w kategoriach wyłącznie irracjonalnych. Można się zgodzić, że pewne, jakieś bardzo ogólne — można je nazwać, analogicznie do pierwszych zasad myślenia, pierwszymi zasadami działania moralnego — oceny i dyrektywy narzucają się jako bezpośrednio oczywiste, wynikają z samej analizy ich treści aksjologicznej i normatywnej. Nie potrzeba ich uzasadniać. Ani tym bardziej w ich uzasadnianiu odwoływać się bezpośrednio do Boga czy jakichś racji światopoglądowych. Nie wszystkie jednak oceny i dyrektywy etyczne, nawet te, dosyć

[32] Por. tamże, s. 11 n.

zresztą ogólne i mgliste, do których odwołuje się prof. Kotarbiński, narzucają się jako bezpośrednio oczywiste i zrozumiałe. Mogą być one takimi dla niektórych tylko ludzi, o wyrobionej czy wdrożonej tego rodzaju świadomości. Wymagają one uzasadnienia, i to nie czysto uczuciowego — choć uczuciowych względów nie warto tu nie doceniać.

Wyjścia poza bezpośredni dyktat sumienia i szukania bardziej obiektywnych uzasadnień domagają się szczególnie sytuacje konfliktowe w ramach nawet indywidualnego życia i osobistych trudności moralnych. Sumienie bowiem nie zawsze potrafi dać człowiekowi wyraźną ocenę i pewną dyrektywę na działanie. Powstają wątpliwości i niepokoje sumienia. Co wtedy czynić? Czy poza nim nie ma już innej, wyższej instancji? Prof. Kotarbiński trzyma się konsekwentnie zajętej postawy. Można wprawdzie „poradzić się książek, porozmawiać po koleżeńsku, z tymi, co sami borykali się z podobną udręką", nie należy jednak spodziewać się za wiele po tego rodzaju zabiegach [33]. W sprawach etycznych nie jest po prostu możliwe wyjść poza treść sumienia.

Ale co zrobić, jeśli treść sumienia jakiegoś człowieka nie pokrywa się z tą treścią, którą prof. Kotarbiński ujawnił jako charakteryzującą ludzi godnych szacunku, a ich czyny jako postępowanie godne uznania? Nie ma zupełnie powodów do odrzucenia takiej możliwości, że niektórzy ludzie nie posiadają wspólnej z nim struktury emocjonalnej. Życie codzienne aż nadto często świadczy o istnieniu tego rodzaju sytuacji. A jeśli głos sumienia któregoś z jego czytelników usprawiedliwia znęcanie się nad niewinnymi lub zdradę małżeńską, prof. Kotarbiński nie ma żadnych przesłanek do uznania go za mylny i wymagający skorygowania. Jak by to zresztą można uczynić przy odrzucaniu ingerencji rozumu w sprawy sumienia?

Świadomość tych daleko idących konsekwencji, płynących ze sztywnego trzymania się proponowanego przezeń stanowiska, skłoniła omawianego tu myśliciela do pewnego ustępstwa, łamiącego zresztą wewnętrzne szyki jego poglądów. Zachęca bowiem, choć bardzo nieśmiało, do jakiegoś kontrolowania czy uzupełniania treści własnego sumienia. „Więc czytajmy — pisze — autorów roztrząsań etycznych, studiujmy dzieła, w których myśl etyczna znalazła swój dobitny wyraz, ot takie jak dialogi Platona o męstwie i innych cnotach, albo jak profesorskie kompendia Höffdingów, Giżyckich, Moore'ów, Wundtów, Dupréelów i wielu innych" [34].

---

[33] Por. *Zagadnienia etyki niezależnej*, Ss, s. 23 n.

[34] Tamże, s. 24.

Trudno tę zachętę pogodzić z zasadniczym stanowiskiem prof. Kotarbińskiego, z jego koncepcją absolutnie niezależnej etyki oraz sumienia jako najwyższej i ostatecznej instancji oceny etycznej. Jest ona jednak wyrazem zdrowego rozsądku i wyczucia istotnej potrzeby kontrolowania przez człowieka treści własnego sumienia.

Atakując koncepcję prof. Kotarbińskiego odwołania się, przy uzasadnianiu wskazań etycznych, do dyktatu sumienia nie kwestionuje się tym samym roli i znaczenia sumienia w dziedzinie moralnej, w wartościowaniu i kierowaniu działaniem. Trudno mieć za złe profesorowi Kotarbińskiemu, że w psychice ludzkiej dostrzega swoistą zdolność etycznej oceny działań. Ale trudno się z nim zgodzić, kiedy zdolność tę chce sprowadzić na płaszczyznę wyłącznie irracjonalną i interpretuje jako bezpośrednie odczucie, zmysłową bez mała intuicję. Trudno też się zgodzić z jego przekonaniem, jakoby ta irracjonalna ocena sumienia miała być oceną ostateczną i nieodwołalną. Trudno jest zrozumieć, na gruncie założeń analizowanych tu poglądów tendencję do absolutyzowania sprawy sumienia, nadawania sumieniu znamion czegoś świętego lub nietykalnego tabu, głoszenia, że jest ono „dla każdego z nas sędzią nad sędziami" i że „wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny". Absolutyzowanie dyktatu sumienia nie ma sensu poza poglądem, że jest ono jakimś refleksem podmiotowym absolutnego i niezmiennego porządku wartości i norm, subiektywnym odbiciem choćby porządku natury, jeśli już nie prawa Bożego. Jest tu zapewne jakaś głęboka rysa w strukturze poglądów prof. Kotarbińskiego, niekonsekwencja, która jednak czyni go bliższym tym wszystkim, którzy uznają w etyce wykładnię obiektywnego i absolutnego porządku moralnego.

Z samych założeń ujmowane, poglądy prof. Kotarbińskiego nie mogą być, z racji aż w trojakim rzucie postulowanej niezależności, obiektywnie ugruntowane. Jeśli wychodzą poza ramy opisu treści sumienia, które można by nawet nazwać szlachetnym, a wnoszą roszczenia do miana dyrektyw etycznych, zawisły w próżni, są czymś ostatecznie dowolnym i nie koniecznym. Są „czysto prywatną" propozycją, wymyśloną lub raczej odczutą koncepcją. Można też wątpić w jej siłę odporną i dynamikę oddziaływania wobec podszeptów indyferentyzmu i amoralizmu. Taką wątpliwość przejawia nawet sam twórca tych poglądów. Pisze bowiem wyraźnie: „Uporczywie powraca pytanie: dlaczego rozumną ma być rzeczą właśnie dbać o cechy porządnego człowieka w życiu własnym? Czy nie byłoby rozumniej zobojętnić się na ocenę etyczną? Żyłoby się jakoś swobodniej, bez chronicznego uciążliwego skrępowania, ba, i sprawniej jakoś, gdyż porządny człowiek ciągle cofa się przed czymś na drodze do swoich celów, by kogoś nie po-

krzywdzić, a taki amoralny maszeruje wciąż do celu dziarskim krokiem, depcąc po drodze i serca, i skrupuły" [35].

Wysuwając w tej postaci sprawę uwierzytelnienia czy usprawiedliwienia racjonalności lub opłacalności postępowania, według jego rozumienia szlachetnego, konstruuje w myśli wagę, na której szalach kładzie dwie przeciwne postawy: człowieka porządnego i amoralnego, zobojętniałego na ocenę etyczną. Stwierdza więc naprzód, że to, co na tej drugiej szali, ma w sobie dużo ponętnej treści, jest podszeptem i „szatańsko" zręcznym „przymilaniem się" do upodobań ludzkich, uważa jednak, że mimo wszystko waga przechyli się na stronę człowieka porządnego. Przewagę postawie etycznie dodatniej nad „bujnością doznań i rozkoszą ekspansji", szlachetności nad „amoralnym witalizmem" daje prof. Kotarbiński nie z pozycji rozumu, lecz uczuć, przenosząc rozstrzygnięcie sprawy na inną płaszczyznę, niż to wykreśla ciasno przez niego pojmowana etyka, a mianowicie płaszczyznę felicytologii, czyli nauki dociekającej spraw szczęścia. W jej ramach rzecz rozstrzygając wypowiada przekonanie o szczególnej szczęściodajności postępowania zgodnego z wymaganiami sumienia. Tak on to odczuwa. Jest przy tym przekonany, że tak również odczuwają inni, przynajmniej ci, którzy mają wspólne z nim sumienie. „...Dla każdego — jak twierdzi — kto ma nasze wspólne sumienie, największym jest nieszczęściem być z nim w niezgodzie. Jest to nieszczęście nieporównywalne z żadną inną stratą" [36].

Sprawa wraca więc znowu do sumienia. Prof. Kotarbiński wierzy w takie, a nie inne jego rozstrzygnięcie. Nie mówi mu o tym rozum, mówi uczucie.

U podstaw całkowitego niepowodzenia poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego w płaszczyźnie ich uzasadnień leży koncepcja ich absolutnej niezależności, nie tylko od religii, ale i światopoglądu filozoficznego. Wbrew jego stanowczemu przekonaniu wcale nie jest oczywiste, że rozwiązania teologiczne lub filozoficzne w zakresie np. stosunku ducha do materii albo sprawy skończoności czy nieskończoności świata — nie mają związku „z trzeźwo postawionymi" zagadnieniami etycznymi. Kotarbiński za bardzo upraszcza sprawę, kiedy stawia etykę w jednym rzędzie z lecznictwem i administracją, dając wyraz przekonaniu, że one w równej mierze nie potrzebują uzasadnień światopoglądowych [37]. W lecznictwie jako technice badań, stawiania diagnozy, operowania, stosowania leków i zabiegów medycznych *etc.*, nie ma racji odwoływanie się do jakichś uzasadnień światopoglądowych. Natomiast w oznaczaniu

[35] Tamże, s. 16.
[36] Tamże, s. 16 n.
[37] Por. tamże, s. 12.

sensu wszelkiego leczenia w ogóle, wartości życia ludzkiego, stosunku człowieka do człowieka w ogóle, a lekarza do pacjenta w szczególności oraz w innych tym podobnych sprawach odniesienie się do uzasadnień światopoglądowych jest zrozumiałe i konieczne. Postawienie znaku równości między techniczną stroną wiedzy i sztuki lekarskiej a lecznictwem w ogóle jest sprawą metodycznie nieuzasadnioną, a w praktyce szkodliwą. Podobnie się ma sprawa i z administracją. Obok techniki zawodowej ma ona i swą etykę.

A jeśli już ktoś chce koniecznie abstrahować w etyce od szczegółowych różnic i sporów światopoglądowych, to w każdym razie nie może wyrzec się jakichś na zdrowym rozsądku opartych, podstawowych założeń ontycznych i aksjologicznych, absolutnie koniecznych do zbudowania zrębów etyki. Tylko przy pewnych założeniach znęcanie się nad człowiekiem — że wrócimy znów do przykładów prof. Kotarbińskiego — jest „gałgaństwem", a tchórzostwo rzeczą podłą. Wiemy, że istniała ideologia (doświadczyliśmy jej aż nadto na własnej skórze), która znęcanie się nad ludźmi, przynajmniej pewnymi ludźmi, tymi z „rasy niższej" czy narodu skazanego na służbę niewolniczą lub zagładę, przez pewnych ludzi, tych z „rasy wybranej" czy z „narodu panów" wcale nie oceniała surowo, próbowała nawet usprawiedliwiać i uzasadniać. Wydaje się ze wszech miar wątpliwe twierdzenie omawianego tu myśliciela, jakoby etyka nie posiadała głębokiego, wewnętrznego związku z poglądem na świat, a jej wskazania pozostawały „niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu" [38]. Deontologia, czyli nauka o dobru i obowiązku, opiera się na ontologii, czyli nauce o bycie. U podłoża etyki jako teorii kierowania życiem duchowym człowieka musi lec pogląd na świat i na człowieka.

UWAGI SYNTETYCZNE

Słabości w uzasadnieniu nie są jednak w przekonaniu wielu ludzi rzeczą najważniejszą w zakresie dyrektyw postępowania moralnego. Wielu też zwolenników poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego, choć dostrzega braki w ich uzasadnieniu, nie cofa swego uznania dla nich. Uznania emocjonalnego i prakseologicznego. Ważniejsze jest, jak twierdzą, aby ktoś szlachetnie postępował w życiu, niż mądrze uzasadniał swoje poglądy etyczne. Czy to rzeczywiście ma być istotną sprawą — nastają — z jakich pozycji

[38] Tamże, s. 12.

ideowych ktoś wychodzi z propozycjami etycznymi? Najważniejsze jest nie to, jak uzasadnia, ale to, co głosi. Propozycje Kotarbińskiego malują etykę porządnego człowieka, ukazują szlachetny wzór postępowania, wzór nie obcy, a nawet nie daleki temu, jaki maluje etyka katolicka. Zamykając więc niejako oczy na to, co słabe, warto — jak podkreślają — podnieść to, co mocne, a nie wyolbrzymiając tego, co dzieli, uwypuklić, to co łączy. Czy nie wypada — perswadują — przejść do porządku nad niekonsekwencjami, jeśli mimo nich, czy może właśnie dzięki nim dochodzi się do pewnych przynajmniej punktów wspólnych? Pomijając teoretyczne szczerby systemu doceńmy — jak mówią — jego wartość praktyczną, zwłaszcza w zakresie współżycia między ludźmi o różnych poglądach na świat oraz w zakresie praktyki pedagogicznej.

Trzeba rzeczywiście przyznać, że całokształt poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego stanowi na pewno „coś" o bardzo pozytywnym charakterze. A każde „coś" jest lepsze i cenniejsze niż „nic". Są to poglądy dalekie od nihilizmu etycznego. Autor — jak sam wyznaje — formułując je miał na uwadze potrzebę uchronienia współczesnego człowieka, szczególnie młodzież odchodzącą od światopoglądu religijnego i religijnych uzasadnień w zakresie wskazań etycznych, przed niebezpieczeństwem nihilizmu. Można jednak mieć nie bezzasadne wątpliwości co do zasięgu i skuteczności oddziaływania tej etyki.

Byłoby rzeczą nieuzasadnioną i niesprawiedliwą nie widzieć pozytywnych stron poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego. Nie należy symplifikować sprawy, dopatrując się w tych poglądach tylko barykady ustawionej przeciwko etyce religijnej. Nie godzi się tym bardziej przypisywać im odpowiedzialności za to zło, za które odpowiedzialności ponosić nie mogą, któremu nawet, w myśl zamierzeń twórcy, pragną przeciwdziałać. Trzeba także docenić szlachetny wysiłek wyjścia z impasu amoralizmu i nihilizmu etycznego. Jest to, przyznać wypada, nie tylko dziwne, ale i godne podziwu, że ktoś, kto wyznaje programowo materializm i ateizm, w człowieku widzi więc tylko i jedynie „potencjalną garść popiołu", za złudę uznaje sądy Boże, nie widzi nawet możliwości oparcia dyrektyw postępowania w niezmiennej naturze ludzkiej, wysuwa mimo to, dla siebie i innych, wzniosłe i szlachetne wskazania etyczne. Trudno jest racjonalnie wytłumaczyć, nietrudno jednak obdarzyć szacunkiem pogląd, w którym przy założeniu przemijającego sensu ludzkiego życia, ceni się wysoko, prawie absolutyzuje szlachetny głos sumienia, wierzy się w przewagę tego, co godne szacunku, nad tym, co może ponętne, ale haniebne, i dopatruje się w człowieku wyższej jakiejś godności. Moralista chrześcijański z uznaniem i radością afirmuje te elementy warto-

ściowania etycznego prof. Kotarbińskiego i jego wzoru postępowania, które są bliskie etyce chrześcijańskiej, czy wprost „z ducha chrześcijańskiego". Nie trudno mu jest uznać je za płaszczyznę, która, ponad różnicami ideologicznymi, może być terenem jakiegoś spotkania w pokoju, przyjaźni, wspólnocie i współdziałaniu.

Kotarbiński, jak sam to wyznaje, pragnie uetycznić materializm. Nie zarzeka się więc koneksji idealistycznych. Nie przeraża go to, że ktoś może ze zdziwieniem stwierdzi u niego podobieństwa do poglądów Moore'a, Brentany, Husserla, Petrażyckiego czy nawet nauki katechizmu. „Ha, cóż — wyznaje — ...Autor musi przyznać, że jakoś dotychczas etyki lepiej nauczali idealiści niż materialiści. Trzeba się od nich tego i owego nauczyć..." [39]

Oddając poglądom prof. Kotarbińskiego należny szacunek, nie można nie wyrazić obawy, że bardzo wąska i krucha jest kładka, którą wyznaczają te poglądy na miejsce spotkania etycznego ludzi ponad ich różnicami ideologicznymi. Wydaje się, że wisi ona nad przepaścią i grozi obsunięciem się w przepaść amoralizmu i nihilizmu. Ogromnie słabe są jej podstawy czy punkty oparcia. Z całości omawianych tu poglądów przebija brak wystarczającego ich uzasadnienia teoretycznego. A co więcej: niemożność rozwiązania ludziom trudności etycznych i konfliktów sumienia, zarówno w płaszczyźnie życia osobistego, jak przede wszystkim w skomplikowanych sytuacjach życia społecznego. W porównaniu zaś z etyką chrześcijańską muszą one ustąpić w zakresie oddziaływania praktycznego. Choć mogą być one bliskie dla pewnego kręgu ludzi, nie potrafią oddziałać praktycznie na szerokie rzesze. Daleko im do tego, by mogły się stać czymś w rodzaju konkurencji dla etyki chrześcijańskiej, dla chrześcijaństwa, które swym dyrektywom dotyczącym działania zapewnia głębokie oparcie ontologiczne a ponadto wsparcie psychologiczne, które zapewnia wszelka religia, oraz pomoce ponadludzkie, płynące ze źródeł nadprzyrodzonych.

Ks. Stanisław Olejnik

---

[39] *Zasady etyki niezależnej*, art. cyt., s. 12.

THOMAS MERTON

A U T O B I O G R A F I A

III. ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ

1

W jesieni 1929 r. wyjechałem do Oakham. Było coś niezmiernie miłego i spokojnego w atmosferze tego małego prowincjonalnego miasta z jego szkołą i starym kościołem z czternastego wieku o szarej dzwonnicy wznoszącej się wysoko wpośród rozległej doliny Środkowej Anglii.

Było ono mało znane. Jedyny jego tytuł do sławy stanowił fakt, że było stolicą i właściwie jedynym prawdziwym miastem tego najmniejszego z hrabstw Anglii. Żadna ważniejsza szosa ani linia kolejowa nie przebiegała przez Rutland, prócz Wielkiej Drogi Północnej już na pograniczu Lincolnshire.

W tej spokojnej, stojącej wodzie, pod drzewami pełnymi gawronów miałem spędzić trzy i pół lat przygotowując się do obrania jakiegoś zawodu. Trzy i pół lat, to krótki okres czasu, a jednak gdy przeminął, byłem już zupełnie kim innym niż ów zakłopotany, niezgrabny, mniej lub więcej dobrej woli, ale wewnętrznie bardzo nieszczęśliwy chłopiec, który po raz pierwszy przyjechał tam w brązowym kapeluszu z walizką, kufrem i prostą drewnianą skrzynką na podręczne prowianty.

Ale zanim przybyłem do Oakham i zakwaterowałem się tam w zaszczurzonym i oświetlonym gazem skrzydle szkoły Hodge Wing, zwanym potocznie „Przedszkolem", zaszły różne wydarzenia, które jeszcze bardziej skomplikowały i przesłoniły smutkiem moje życie.

Wakacje wielkanocne 1929 r. spędziłem w Canterbury z Ojcem, który tam pracował, malując przeważnie w spokojnym, przestronnym obejściu katedry. Upłynęły one spokojnie — dla mnie głównie na wędrówkach po okolicach Canterbury — prócz chwilowego poruszenia wywołanego wielkim filmem Charlie Chaplina, który,

dość późno trzeba przyznać, dotarł do Canterbury. Była to „Gorączka złota".

Po tych wakacjach wróciłem do Ripley Court, a Ojciec odpłynął do Francji. Ostatnia wiadomość, jaka mnie stamtąd doszła, mówiła o jego pobycie w Rouen. Ku końcowi letniego okresu szkolnego, gdy jedenastka naszej drużyny krykietowej wybierała się do Ealing, aby tam reprezentować Durston House, zdziwiło mnie wydelegowanie mojej osoby do liczenia punktów tego meczu. Nie było oczywiście żadnego prawdopodobieństwa, żebym mógł wziąć w nim udział jako członek drużyny, bo w krykiecie byłem zawsze beznadziejny. Po drodze do miasta dowiedziałem się w autobusie czy też gdzie indziej, że mój ojciec jest w Ealing, u ciotki Maud, i że jest chory. Przypuszczam, że właśnie z tego powodu mnie wysłano — w przerwie podwieczorkowej mogłem mieć sposobność pobiec do domu, którego okna wychodziły na boisko gry, i odwiedzić Ojca.

Autobus wyrzucił nas przy drodze na boisko. W małym pawilonie ja i drugi chłopiec mający liczyć punkty otwarliśmy nasze duże, zielono poliniowane książki i wpisaliśmy nazwiska członków naszych drużyn w kratki, z góry na dół stronicy. Potem z wyostrzonymi ołówkami, czekaliśmy, aż pierwsza para ruszy do gry, krocząc ciężko w wielkich, białych ochraniaczach.

Przyćmione słońce czerwcowe oświecało pole krykieta. Tam, po jego drugiej stronie, gdzie topole chwiały się lekko w zamglonym powietrzu, mogłem nawet dostrzec mansardowe okno, za którym zapewne leżał Ojciec.

Tak rozpoczął się mecz.

Nie chciałem wierzyć, że Ojciec jest ciężko chory. Uważałem, że gdyby tak było, robiono by wokoło tego więcej szumu. W czasie przerwy pobiegłem przez plac i przedostawszy się przez zieloną furtkę w murze do ogrodu ciotki Maud wszedłem do domu i na piętro. Ojciec leżał w łóżku. Z jego wyglądu nie można było poznać jak bardzo jest chory. Zdołałem to jednak wywnioskować z jego sposobu mówienia i całego zachowania. Poruszał się jakby z trudnością i nie był rozmowny. Gdy zapytałem, co mu jest, odpowiedział, że zdaje się nikt dobrze nie wie.

Wróciłem do pawilonu krykietowego trochę zaniepokojony i smutny. Wmawiałem sobie jednak, że prawdopodobnie za tydzień lub dwa Ojciec wyzdrowieje. Myślałem, że to przypuszczenie się sprawdziło, gdyż przy końcu roku szkolnego Ojciec napisał do mnie, że lato spędzimy w Szkocji, gdzie jego stary przyjaciel, mający jakąś posiadłość w Aberdeenshire, zaprosił go do siebie, żeby tam wypoczął i powrócił do zdrowia.

Wsiedliśmy w nocny pociąg na stacji King's Cross. Ojciec zdawał

się być w dość dobrym stanie, chociaż gdy w następne południe, po częstym zatrzymywaniu się na licznych szarych i pustych stacjach szkockich, dojechaliśmy wreszcie do Aberdeen, był już zmęczony i milczący.

Musieliśmy długo czekać w Aberdeen, wyszliśmy więc obejrzeć trochę miasto. Wydostaliśmy się ze stacji na szeroką, pustą, brukowaną kocimi łbami ulicę. W dali widniała przystań. Zobaczyliśmy mewy, maszty i kominy należące, jak się zdawało, do dwóch trawlerów. Ale sama miejscowość była jakby dotknięta pomorem. Nie było widać żywej duszy. Teraz, gdy sobie ją przypominam, myślę, że to musiała być niedziela, bo nawet takie miasto jak Aberdeen nie mogło być w tygodniu tak zupełnie puste. Było ono poza tym całe szare jak grób i groźny widok tej masy odpychającego i nie zamieszkałego granitu podziałał na nas tak przygnębiająco, że natychmiast powróciliśmy na stację, zasiedliśmy w restauracji i obstalowaliśmy sobie rodzaj bigosu, który w żadnej mierze nie przyczynił się do poprawienia naszego nastroju.

Dopiero późnym popołudniem dotarliśmy do Insch. Słońce się ukazało, padając długim ukośnym promieniem na dalekie wrzosowiska, będące terenem polowań na pardwy naszego gospodarza. Powietrze było jasne i ciche, gdy opuszczaliśmy to wymarłe miasto, które wydawało się nam raczej wioską i zagłębiliśmy się w pustkę.

Przez pierwsze dni Ojciec nie opuszczał prawie swego pokoju, schodząc jedynie na posiłki. Raz czy dwa wyszedł do ogrodu. Wkrótce jednak nie mógł nawet zejść na obiad. Doktór często przyjeżdżał do niego i po niedługim czasie zrozumiałem, że jego zdrowie wcale się nie poprawia.

Wreszcie pewnego dnia zawołał mnie na górę do swego pokoju.

— Muszę wracać do Londynu — rzekł.

— Do Londynu?

— Muszę iść do szpitala, synku.

— Czy ci jest gorzej?

— Nie jest mi lepiej.

— Czy poznali się już na tym, co ci jest, Ojcze?

Zaprzeczył ruchem głowy. Ale powiedział:

— Proś Boga, żebym wyzdrowiał. Myślę, że jednak z czasem powinienem się czuć lepiej. Nie martw się.

Ale ja byłem bardzo zmartwiony.

— Dobrze ci tutaj? — zapytał mnie.

— O, przypuszczam, że nie jest nam tu źle.

— Ty zostaniesz tutaj. Oni są bardzo mili. Będą się opiekować tobą i to ci na dobre wyjdzie. Lubisz konie?

Przyznałem bez należytego uniesienia czy entuzjazmu, że kuce są zupełnie sympatyczne. Było ich dwa. Ja i dwie siostrzenice

gospodarzy spędzaliśmy jedną część dnia na obrządzaniu ich i czyszczeniu stajni a drugą na jeżdżeniu na nich. Ale jeżeli chodzi o mnie, to za dużo było tej roboty. Siostrzenice, wyczuwając we mnie tę niesportową postawę, były skłonne patrzeć na mnie trochę wrogo i komenderować mną na wszystkie strony w protekcjonalny sposób. Miały szesnaście czy siedemnaście lat i umysł ich był wyłącznie zajęty końmi, tak, że nie ubrane w spodnie do konnej jazdy nie wydawały się być naprawdę sobą.

Ojciec pożegnał się z nami, umieściliśmy go w pociągu i wyjechał do Londynu, do szpitala Middlesex.

Dnie lata wlokły się, niektóre zimne i mgliste, to znów jaśniejące słońcem. Kuce i stajnia wzbudzały we mnie coraz mniejsze zainteresowanie i już przed połową sierpnia siostrzenice ze wstrętem odwróciły się ode mnie. Pozwolono mi więc zapadać w samotność pełną zmartwień i niepokoju — w mój własny świat bez koni, bez konnych polowań i strzelania ptaków, bez szkockich spódniczek, bez zjazdów klanów w Braemar i całej reszty tych szlachetnych obrzędów.

Zamiast tego siadywałem w gałęziach drzewa, czytając po francusku tom po tomie powieści Aleksandra Dumasa, po czym, jako buntowniczy protest przeciwko światu koni, pożyczałem miejscowy rower i wyjeżdżałem w okolicę, aby obejrzeć ustawione w krąg olbrzymie głazy, wśród których niegdyś gromadzili się druidowie, by składać ofiary z ludzi wschodzącemu słońcu — o ile ono w ogóle ukazywało się na niebie.

Pewnego dnia byłem sam w całym domu z Athosem, Portosem, Aramisem i d'Artagnanem — (Athos był moim faworytem, tym, z którym się do pewnego stopnia identyfikowałem) — gdy odezwał się telefon. Przez chwilę chciałem pozwolić mu dzwonić nie ruszając się, w końcu jednak podniosłem słuchawkę. Okazało się, że to był telegram do mnie.

Z początku nie mogłem zrozumieć jego słów, tak jak je wymawiała szkocka urzędniczka pocztowa. Ale gdy zdałem sobie z nich sprawę, nie mogłem w nie uwierzyć.

Telegram donosił: „Wjeżdżam do portu w New Yorku. Wszystko dobrze". Był wysłany przez Ojca, ze szpitala w Londynie. Próbowałem wytłumaczyć urzędniczce znajdującej się na drugim końcu drutu, że ta wiadomość musi pochodzić od wuja Harolda, który tego roku jeździł do Europy. Ale ona nie dała się przekonać, trzymając się tego, co widziała przed sobą. Telegram był podpisany przez Ojca i przyszedł z Londynu.

Powiesiłem słuchawkę i poczułem się, jakby we mnie odpadło dno żołądka. Chodziłem tam i z powrotem po pustym i głuchym domu. Usiadłem w jednym z wielkich foteli skórzanych w gabi-

necie naszego gospodarza. Nie było tam nikogo. Nie było nikogo w całym tym ogromnym domu.

Siedziałem w mrocznym, ponurym pokoju, nie mogąc ani myśleć ani się poruszyć. Niezliczone przyczyny mego osamotnienia gromadziły się koło mnie, przytłaczając mnie ze wszystkich stron: — byłem bez domu, bez rodziny, bez ojczyzny, bez ojca i zdawało się bez żadnych przyjaciół, bez wewnętrznego pokoju i światła i bez ufności, a także bez Boga, tak, bez Boga, bez nieba, bez łaski — naprawdę bez niczego. A co działo się z ojcem w Londynie? Nie mogłem o tym myśleć.

Ledwie przestąpiłem próg domu w Ealing, Wuj Ben zaraz na wstępie powitał mnie złą nowiną z całą dramatyczną przesadą, z jaką zwykł wypowiadać najważniejsze oświadczenia.

Wpatrzył się we mnie wytrzeszczonymi oczami, wyszczerzył wielkie zęby i wymawiając każdą sylabę z niesłychaną wyrazistością i emfazą powiedział:

— Twój ojciec ma złośliwy nowotwór w mózgu.

Ojciec leżał w ciemnej sali szpitalnej. Nie mówił dużo ze mną. Ale nie było z nim tak źle, jak sądziłem po wysłanym do mnie telegramie. Wszystko, co mówił, było zrozumiałe i przytomne. Pocieszyłem się więc poniekąd, gdyż taka wyraźnie fizjologiczna przyczyna choroby zdawała się, jak sądziłem, wykluczać obłęd w ścisłym znaczeniu. Ojciec nie był wariatem. Można jednak już było dostrzec ten złośliwy, nabrzmiewający guz na jego czole.

Powiedział mi bez przekonania, że lekarze będą próbować go operować, ale obawiają się, że nie wiele mogą zrobić. I znów kazał mi się modlić.

Nie mówiłem mu nic o telegramie.

Wychodząc ze szpitala zdawałem już sobie sprawę z tego, co się stanie. Ojciec będzie tak leżał jeszcze przez rok, może przez dwa lub trzy lata. A potem umrze — chyba, że go przedtem uśmiercą na stole operacyjnym.

Od tej pory lekarze przekonali się, że można przy tych operacjach wycinać całe części mózgu i uratować w ten sposób i życie i normalny stan umysłowy pacjenta. W 1929 r. widocznie jeszcze o tym nie wiedzieli. Ojcu było przeznaczone umierać powoli i boleśnie właśnie w latach, gdy lekarze już byli na tropie tego odkrycia.

2

Oakham, Oakham! Szary mrok zimowych wieczorów w mansardzie, gdzie w siedmiu czy ośmiu chłopców, hałaśliwych, zachłannych, bijących się, krzyczących i plugawych w mowie, ślęczeliśmy w świetle lamp gazowych, pośród naszych skrzynek z prowiantami!

Jeden z nas posiadał ukelele, nie umiejąc jednak na niej grać. A że Pop przysyłał mi ilustrowane dodatki niedzielne nowojorskich dzienników, wycinaliśmy z nich fotografie aktorek i oblepialiśmy nimi ściany.

Ja biedziłem się nad czasownikami greckimi. Piliśmy rodzynkowe wino i jedli suche frytki, dopóki nie uciszyliśmy się, siedząc każdy z osobna, otępiali i obrzydzeni. Przy tym świetle gazowym pisywałem do Ojca do szpitala listy na kremowym papierze z wytłoczonym na nim niebieskim herbem szkoły.

Po trzech miesiącach było już lepiej. Przeniesiono mnie do wyższego oddziału piątej klasy i odrabiałem zadania już w nowej sali na dole, gdzie było lepsze światło, chociaż równy tłok i bałagan. Przerabialiśmy Cycerona i historię europejską — głównie dziewiętnastego wieku — z odcieniem zimnej pogardy dla osoby Piusa IX. Z literatury angielskiej czytaliśmy „Burzę" oraz „Opowieść kapelana mniszek" i „Opowieść roznosiciela odpustów" * a Buggy Jerwood, kapelan szkoły, próbował uczyć nas trygonometrii. Ze mną to zupełnie mu się nie udało. Czasami próbował też nauczyć nas czegoś z dziedziny religii. Ale to również mu się nie udawało.

W każdym razie jego nauczanie religii polegało przeważnie na dosyć nieokreślonych uwagach etycznych, będących dziwną mieszaniną ideałów angielskiego dżentelmena z jego ulubionymi pojęciami z zakresu osobistej higieny. Każdy wiedział, że jego lekcja może łatwo przekształcić się w pokaz praktycznych zasad wioślarstwa; wtedy Buggy siadał na stole i uczył nas jak należy manewrować wiosłami.

W Oakham nie uprawiano sportu żeglarskiego, bo nie było tam żadnej rzeki. Ale nasz kapelan należał w swoim czasie do błękitnej drużyny w Cambridge. Był to wysoki, potężny i przystojny człowiek o siwiejących skroniach, wydatnej angielskiej brodzie i gładkim czole, na którym były wypisane tego rodzaju sentencje: — „Jestem za uczciwą grą i reprezentuję zalety dobrego sportsmena". Wypowiedział szczytowe swoje kazanie, omawiając wspaniały trzynasty rozdział z pierwszego listu do Koryntian. Ale jego egzegeza była trochę dziwna, chociaż typowa tak dla niego, jak również do pewnego stopnia dla całego jego kościoła. Buggy interpretował w tym ustępie — a właściwie i w całej Biblii — słowo „miłość" jako „to, co mamy na myśli nazywając kogoś dżentelmenem". Inaczej mówiąc, miłość oznaczała dla niego zespół przymiotów dobrego sportsmena, przyzwoite zachowanie się, stosowny sposób ubrania, używanie właściwej łyżki, przeciwieństwo tchórzostwa i chamstwa.

---

* *Canterbury Tales* Chaucera.

Stał na swej prostej kazalnicy z brodą wzniesioną ponad głowy tych rzędów chłopców w czarnych kurtkach i mówił: „Można by przejść cały ten rozdział św. Pawła i po prostu podstawić słowo „dżentelmen" pod słowo „miłość" tam, gdzie na nie natrafiamy. „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów i nie byłbym dżentelmenem, byłbym jako miedź dźwięcząca albo cymbał brzmiący... Dżentelmen jest cierpliwy, jest łaskawy; dżentelmen nie zazdrości, nie działa obłudnie, nie nadyma się... Dżentelmen nigdy nie ustaje..." I tak dalej. Nie będę go oskarżał o zakończenie tego rozdziału słowami: „Teraz tedy pozostaje wiara, nadzieja i zachowanie się dżentelmena a największe jest to ostatnie", chociaż to byłoby logicznym zakończeniem jego rozumowania.

Chłopcy pobłażliwie słuchali tych wywodów. Ale sądzę, że św. Piotr i dwunastu Apostołów byliby raczej zdumieni poglądem, że Chrystus był biczowany i policzkowany przez żołnierzy, wyszydzony i cierniem ukoronowany, poddany niewypowiedzianej hańbie i w końcu przybity do krzyża i wykrwawiony aż do śmierci w tym celu, żebyśmy wszyscy stali się dżentelmenami.

W swoim czasie miałem wdać się w gwałtowny spór na ten temat z kapitanem drużyny piłkarskiej, ale wtedy było jeszcze do tego daleko. Dopóki tkwiłem między czternasto i piętnastolatkami w Hodge Wing, musiałem zważać na swoje zachowanie w stosunku do tyranów szkoły, a w każdym razie w ich obecności. Byliśmy trzymani w karbach nieustanną obawą przed jednym z tych uroczystych i ceremonialnych posiedzeń starszych uczniów, które odbywały się z rytualną formalistyką. Zwoływano wtedy do jakiejś kotliny u stóp wzgórza Brooke około dwunastu winowajców i bito ich kijami, każąc im śpiewać głupie piosenki i wysłuchiwać napominań za moralne lub społeczne przewinienia.

Przeszedłszy po roku do klasy szóstej dostałem się bardziej bezpośrednio pod kierunek i wpływ nowego dyrektora szkoły, F. C. Doherty'ego. Jak na dyrektora był to młody jeszcze człowiek, mniej więcej czterdziestoletni, z wielką czupryną czarnych włosów, namiętny palacz i wielbiciel Platona. Z powodu tej pasji do palenia lubił pod każdym nadarzającym się pozorem urządzać lekcje w swoim prywatnym gabinecie, bo tam mógł palić papierosy jeden za drugim, podczas gdy w klasach palenie było w ogóle wzbronione.

Był to człowiek szerokich poglądów i dopiero po wyjeździe z Oakham zdałem sobie sprawę, ile mu zawdzięczam. Gdyby nie on, spędziłbym z pewnością całe lata w piątej klasie, próbując ukończyć wydział matematyczny szkoły. On zorientował się, że będzie mi łatwiej otrzymać Wyższy Dyplom specjalizując się w językach: francuskim i łacińskim, bo choć egzamin z tych przedmiotów był bardzo trudny i wymagania wyższe, ale na tym wydziale nie było

już matematyki. A ten Wyższy Dyplom miał znacznie większe znaczenie. Doherty też od samego początku zaczął przygotowywać mnie do studiów uniwersyteckich, wskazując mi jako cel stypendium w Cambridge. On to pozwolił mi iść za skłonnością mojego umysłu do języków nowożytnych i do literatury, chociaż to oznaczało spędzanie większości czasu na uczeniu się samemu w bibliotece, ponieważ w Oakham nie było wtedy tego kierunku studiów.

Było to tym bardziej wspaniałomyślne z jego strony, że on sam był rzeczywiście bardzo przywiązany do klasyków, a zwłaszcza do Platona i byłby rad, żebyśmy wszyscy złapali te zarazki. A jednak ta zaraza — która w moich oczach była wprost śmiertelna — stanowiła coś, czemu opierałem się całym wysiłkiem woli. Nie zdaję sobie dokładnie sprawy dlaczego tak nienawidziłem Platona, ale już po pierwszych dziesięciu stronach „Republiki" zdecydowałem, „że nie znoszę Sokratesa i jego przyjaciół" i nie uważam, abym kiedykolwiek wyleczył się z tej niechęci. Nie istniała chyba jakaś poważna intelektualna przyczyna mojego wstrętu do tych filozofów, chociaż przyznaję, że mam w sobie rodzaj wrodzonej odrazy do idealizmu filozoficznego. Ale „Republikę" czytaliśmy po grecku, co sprawiało, że nigdy nie wgryźliśmy się w nią na tyle, by naprawdę zrozumieć jej idee. Ja przynajmniej nie umiałem sobie tak dobrze radzić z gramatyką i składnią, żeby mieć czas na jakieś głębsze trudności.

Niemniej, po kilku miesiącach wpadłem w nastrój, w którym takie zdania jak „Dobro, Prawda i Piękno" napełniały mnie tłumionym oburzeniem, bo były dla mnie wyrazem wielkiego grzechu filozofii platońskiej: sprowadzania wszelkiej rzeczywistości do poziomu czystej abstrakcji, jak gdyby konkretne, indywidualne substancje nie miały swojego właściwego istnienia, ale były tylko cieniami jakiejś dalekiej, uniwersalnej esencji, ułożonymi gdzieś w niebiosach w wielki kartkowy katalog, podczas gdy demiurgi drepczą wokoło Logosu wyrażając swoje podniecenie w wysokich, śpiewnych tonach angielskiego intelektualizmu. Platonizm mieścił się bardzo dobrze w poglądach na religię naszego dyrektora — były one tak samo głęboko uduchowione i wysoce intelektualne. Skłaniał się on też bardziej do High Church * niż większość osób w Oakham. Mimo to nie łatwiej było dowiedzieć się konkretnie, w co on wierzy, niż w co wierzy cała reszta ludzi w tej szkole.

Miałem kilku różnych katechetów w tej jednej godzinie na tydzień przeznaczonej na naukę religii (poza codziennym nabożeństwem w kaplicy). Pierwszy z nich przebrnął tylko przez trzecią

* Najbardziej do katolicyzmu zbliżony odłam kościoła Anglikańskiego.

Księgę Królewską. Drugi, niski, toporny, pochodzący z okolic Yorku, miał tę zaletę, że wypowiadał się zawsze jasno i otwarcie. Wyjaśniał nam kiedyś dowód Kartezjusza na istnienie własne i Boga. Powiedział nam, że jeśli chodzi o jego osobę, to jest fundament, na którym opiera się cała jego religia. Przyjąłem twierdzenie *Cogito ergo sum* z mniejszymi zastrzeżeniami niż można się było spodziewać, chociaż mogłem mieć na tyle zdrowego rozsądku, żeby zdać sobie sprawę, iż dowodzenie tego, co jest samo w sobie oczywiste, musi być z konieczności iluzją. Jeżeli nie przyjmiemy oczywistych pierwszych zasad jako podstawy do wyprowadzania wniosków, które nie są bezpośrednio oczywiste, to jak potrafimy zbudować jakąkolwiek filozofię? Jeśli musisz dowodzić nawet podstawowych tez twojej metafizyki, nie będziesz mógł dojść do żadnej metafizyki, bo nigdy nie otrzymasz na nic ścisłego dowodu. Twój pierwszy dowód doprowadzi cię do nieskończonego cofania się wstecz, dowodząc, że dowodzisz tego, co dowodzisz, i tak dalej, aż do ciemności zewnętrznych, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów. Jeśli Kartezjusz uważał za konieczne wywodzenie własnej egzystencji z faktu swego myślenia, twierdząc, że ta myśl musi istnieć w jakimś podmiocie, jakże dowiódł w pierwszym rzędzie, że myśli? A co do drugiego członu tego rozumowania, że Bóg musi egzystować, ponieważ Kartezjusz miał o Nim jasne pojęcie — to nigdy on nie przemawiał mi do przekonania ani wtedy, ani później, ani teraz. Są inne dowody na istnienie Boga o wiele bardziej przekonywające.

Udzielając nam nauki religii — jak to robił w ostatnim roku mego pobytu w Oakham — dyrektor mówił przeważnie o Platonie i kazał mi czytać A. E. Taylora, co spełniłem, ale pod przymusem nie próbując wysilać się na zrozumienie tego, co czytam.

Ale już pierwej, w 1930 r., po ukończeniu piętnastu lat zaczęły się przygotowywać we mnie różne bunty intelektualne na skutek nagłego i wyraźnego poczucia niezależności i uświadomienia sobie, że jestem samoistną indywidualnością. Jakkolwiek naturalne w tym wieku, przybrały one u mnie niezdrową formę egotyzmu. Zresztą wszystko zdawało się zachęcać mnie do odcięcia się od ludzi i pójścia własną drogą. Przez pewien czas, w burzy i zamęcie okresu dojrzewania moje wewnętrzne cierpienia skłaniały mnie do pokory, a że miałem jeszcze wówczas trochę wiary i zmysłu religijnego, poddawałem się dosyć chętnie, a nawet z zadowoleniem autorytetowi innych, równie jak i trybowi życia i zwyczajom mojego otoczenia.

Ale w Szkocji zacząłem pokazywać zęby i zwalczać upokorzenie ustępowania innym ludziom i teraz zacząłem już bardzo szybko wytwarzać w sobie jądro oporu przeciwko wszystkiemu, co mi się

nie podobało, czy to były zdania i pragnienia innych, czy ich zakazy, czy same ich osoby. Postanowiłem sobie myśleć co chciałem i postępować tak, jak chciałem, nie licząc się z nikim. Jeśli ci, co mi się przeciwstawiają, mają jakąś władzę nade mną, będę musiał zewnętrznie zachowywać uprzejme formy w moim oporze, ale sam opór będzie równie zdecydowany: — będę robić to, co chcę i sam stanowić o swoim życiu.

W roku 1930 Pop i Bonnemaman znów przyjechali do Europy i w gruncie rzeczy otwarli mi już wtedy szeroko bramy na świat, dając mi materialną niezależność. Kryzys ekonomiczny 1929 r. nie zrujnował całkowicie Popa. Nie ulokował on całego swojego majątku w przedsiębiorstwach, które zbankrutowały, ale pośrednio ten kryzys podziałał na niego w równej mierze, co na każdego innego człowieka prowadzącego jakieś interesy.

W czerwcu 1930 r. przyjechali wszyscy do Oakham — Pop, Bonnemaman i John Paul. Były to spokojne odwiedziny. Nie brali już szturmem różnych miast. Depresja ekonomiczna wpłynęła na tę odmianę. Poza tym teraz już przyzwyczaili się do podróżowania po Europie. Obawa i miotanie się będące tak silnym czynnikiem w ich dawniejszym podnieceniu, już nieco przygasły. Ich podróże stały się względnie — ale tylko względnie — spokojne i pogodne.

Wynajęli dwa duże pokoje w labiryntowej „Oberży pod Koroną" w Oakham i Pop prawie zaraz wziął mnie do jednego z nich i miał do mnie przemowę, równającą się mojej emancypacji.

Mam wrażenie, że wtedy po raz pierwszy potraktowano mnie jako zupełnie dorosłego człowieka, który sam może sobie we wszystkim radzić i wyrażać własne zdanie w rozmowie o interesach. Właściwie to nigdy nie potrafiłem o nich mówić inteligentnie. Ale kiedy Pop przedstawiał nasze sprawy finansowe, słuchałem go jak gdybym rozumiał każde słowo i w samej rzeczy pojąłem wszystko, co było najważniejsze.

Nikt nie mógł przewidzieć, co stanie się na świecie w najbliższych dziesięciu czy dwudziestu latach. Firma Grosset i Dunlap przetrwała i nadal zatrudniała Popa — nie można było jednak twierdzić z całą pewnością, czy nie zostanie kiedyś zwinięta lub nie wypowie mu posady. Chcąc więc zapewnić mnie i John Paulowi możność ukończenia szkoły, a nawet studiów uniwersyteckich i uchronić nas od śmierci głodowej w czasie szukania potem posady, Pop wycofał sumę, którą miał zamiar zostawić nam testamentem, i ulokował ją możliwie pewnie w rodzaju polisy asekuracyjnej mającej nam przynosić stałą roczną rentę. Wypisał mi obliczenie i pokazał wszystkie cyfry, a ja mądrze potakiwałem. Nie ogarnąłem wszystkich szczegółów, ale zrozumiałem, że będę miał z czego żyć

przynajmniej do 1940 r. A swoją drogą, nim minęło parę lat, Pop przekonał się, że ta wspaniała instytucja asekuracyjna nie wywiązuje się tak rzetelnie ze swych zobowiązań, jak się spodziewał i musiał zmienić swoje plany z pewną stratą pieniężną.

Wyłożywszy mi to wszystko, Pop wręczył mi papierek pokryty cyframi, usiadł wyprostowany, spojrzał w okno i gładząc dłonią łysinę rzekł:

— No, teraz wszystko się ułożyło. Niezależnie od tego, co mnie się przydarzy, wy obaj macie życie zapewnione. Przynajmniej przez kilka lat nie potrzebujecie się już o nic troszczyć.

Byłem przez chwilę jakby odurzony tym wszystkim i wspaniałomyślnością Popa. Bo rzeczywiście chciał wszystko tak ułożyć, że gdyby nawet sam zbankrutował, to i tak my moglibyśmy jeszcze dać sobie radę. Na szczęście nigdy nie spotkała go ruina.

Tego dnia w Oakham Pop ukoronował swoją szczodrość i swoje uznanie dla mojej dojrzałości zdumiewającym pozwoleniem. Nie tylko powiedział mi, że mogę palić, ale nawet kupił mi fajkę. Zważcie, że miałem dopiero piętnaście lat, a Pop w ogóle zawsze nie znosił tytoniowego dymu. Poza tym, było to zakazane przez regulamin szkoły — regulamin, który, co prawda, przez cały ten rok systematycznie przekraczałem, więcej aby zaznaczyć swoją niezależność niż dla samej przyjemności ciągłego zapalania tych zimnych, gryzących fajek z tanim gatunkiem rodezyjskiego tytoniu.

Z nadejściem wakacji przyszła dla mnie nowa odmiana. Zdecydowano, że nie będę już ich spędzał u Ciotki Maud lub u innych krewnych mieszkających bądź to na przedmieściach Londynu, bądź poza stolicą. Mój ojciec chrzestny, dawny przyjaciel ojca z Nowej Zelandii, który w owym czasie był już jednym z wielkich lekarzy-specjalistów z Harley Street, ofiarował mi mieszkanie u siebie podczas moich pobytów w Londynie — a to oznaczało, że większość dni i nocy będę mógł robić, co mi się podoba.

Tom — mój chrzestny ojciec — był człowiekiem najbardziej przeze mnie szanowanym i podziwianym, a więc i tym, który miał największy wpływ na mnie w tym okresie mojego życia. On też uważał mnie za inteligentniejszego i bardziej dojrzałego niż byłem w rzeczywistości, a to naturalnie bardzo mi się podobało. Później miał się przekonać, że jego zaufanie do mnie było nieuzasadnione.

Życie u Toma i jego żony było wygodnie urządzone i bardzo przyjemne. Francuska pokojówka podawała nam na małej tacce śniadanie do łóżka: kawę lub czekoladę w ładnym garnuszku, grzanki lub bułeczki, a dla mnie zawsze jajka smażone. Po tym śniadaniu pojawiającym się około godziny dziewiątej, musiałem czekać jeszcze trochę na moją kolej w łazience, leżałem więc godzinę lub więcej w łóżku, czytając jakąś powieść Evelyna Waugh

lub innego autora w jego rodzaju. Potem wstawałem, kąpałem się i skończywszy się ubierać wychodziłem, szukając jakiejś rozrywki: na spacer do parku, do muzeum albo do sklepu muzycznego, gdzie słuchałem jazzowych płyt, a potem kupowałem jedną, aby zapłacić za przywilej wysłuchania wszystkich innych. Chodziłem najczęściej do Levy'ego, na najwyższe piętro jednego z tych wielkich budynków w półkolu Regent Street, gdyż tam sprowadzali najnowsze nagrania z Ameryki. Zamykałem się w jednej z kabin o szklanych drzwiach i puszczałem sobie wszystkie płyty Duke Ellingtona, Louisa Armstronga, stare ballady i wiele innych, których już nie pamiętam. Bluesy z Basin Street i z Beale Street, z Saint James Infirmary i wszystkich innych miejsc, o których pisano bluesy. Nagle nauczyłem się poznawać te dzielnice pośrednio z osłuchania się z ich smętkiem i w ten sposób żyłem niejako wyobraźnią na wszystkich przedmieściach miast Południa: Memphis i Nowego Orleanu i Birmingham, w miejscach, których nigdy nie widziałem. Nie miałem pojęcia, gdzie leżą te ulice, ale z pewnością wiem o nich dużo prawdy, którą odkryłem wówczas na najwyższym piętrze na Regent Street i w mojej pracowni w Oakham.

Potem wracałem do mieszkania chrzestnego ojca i tam spożywaliśmy lunch w jadalni, siedząc przy stoliku, który zdawał mi się zawsze tak mały i kruchy, że ledwie śmiałem się poruszyć z obawy, aby się nie wywrócił i śliczne francuskie półmiski nie upadły na podłogę, rozrzucając francuskie potrawy po wypastowanych parkietach. Wszystko w tym mieszkaniu było drobne i delikatne. Harmonizowało z moim chrzestnym ojcem i jego żoną. Wprawdzie on sam nie miał szczególnie delikatnej budowy, był jednak człowiekiem niskiego wzrostu, który zwykł chodzić spokojnie i szybko na swoich drobnych stopach, albo trzymając w palcach papieros stał przed kominkiem, czysty i dobrze ubrany, jak przystało na przyzwoitego lekarza. Miał też coś z zaciśnięcia ust właściwego doktorom — ten lekki skurcz warg, którego nabierają pochylając się nad rozkrajanymi ciałami.

Żona Toma była delikatna, z wyglądu niemal krucha. Była ona Francuzką, córką wielkiego patriarchy protestanckiego z długą, białą brodą, który z Rue des Saints-Pères w Paryżu rządził francuskim kalwinizmem.

Wszystko, co znajdowało się w ich mieszkaniu, było dostosowane do ich wzrostu, ich delikatności, dokładności, porządku i żywości umysłu. Nie powiem jednak, aby to było mieszkanie typowe dla lekarza — tym mniej dla lekarza angielskiego. Doktorzy angielscy zawsze zdają się mieć upodobanie do ciężkiego, ponurego umeblowania. Ale Tom nie był tego rodzaju specjalistą, który stale nosi surdut i sztywny kołnierzyk. Jego mieszkanie było jasne i pełne

przedmiotów, które bałem się potłuc; w ogóle lękałem się stąpać po nim zbyt ciężkim krokiem z obawy, że posadzka zawali się pode mną.

Od pierwszej chwili najbardziej podziwiałem Toma i Iris za to, że wszystko wiedzieli i wszystko stawiali na właściwym miejscu. Odkąd przekonałem się, że w tym miłym jasnym saloniku, gdzie staraliśmy się utrzymać na kolanach filiżanki z czarną kawą, nie tylko wolno mi było wyśmiewać się z angielskich mieszczańskich pojęć i ideałów, ale mnie jeszcze do tego zachęcano — poczułem się bardzo szczęśliwy. Wkrótce nauczyłem się wszechstronnie i płynnie obmawiać wszystkich ludzi, z którymi się nie zgadzałem, albo których pojęcia i gusty były mi przeciwne.

Moi opiekunowie pożyczali mi mnóstwo powieści, opowiadali mi o różnych sztukach teatralnych, słuchali z uśmiechem muzyki Duke Ellingtona i w zamian przegrywali mi swoje płyty z Argentiną. To także od nich dowiedziałem się nazwisk pisarzy głośnych w tym czasie w literaturze współczesnej, takich jak Hemingway, Joyce, D. H. Lawrence, Evelyn Waugh, Céline z jego *Podróżą do kresu nocy* i wielu innych, prócz poetów, którzy ich nie interesowali. O poezji T. S. Eliota usłyszałem od profesora języka angielskiego w Oakham, który przyjechał tam wprost z Cambridge i przeczytał mi głośno *The Hollow Men* („Ludzie wydrążeni").

To również Tom, będąc raz ze mną w Paryżu, pokazał mi obrazy Chagalla i kilku innych podobnych mu malarzy, chociaż nie lubił Braque'a ani kubistów i nigdy nie mógł podzielić mojego entuzjazmu dla Picassa. To on przekonał mnie o wartości filmów rosyjskich i René Claira — nigdy jednak nie rozumiał Braci Marx. I także przez niego odkryłem różnicę między Café Royal i Café Anglais i wiele innych podobnych rzeczy. Poza tym potrafił ci jeszcze powiedzieć, kto ze szlachty angielskiej uchodzi za narkomana.

W gruncie rzeczy wszystko to wiązało się z dosyć określonym standardem wartości, ale wartości zupełnie laickich i kosmopolitycznych. Były to jednak istotne wartości i trzymano się ich tutaj z wybitnie sympatyczną wiernością. Dopiero o wiele później przekonałem się, że ten standard zawierał w sobie i pewne laickie normy moralne, gdyż artystyczne i moralne wartości stapiały się tu w jeden porządek dobrego smaku. Było to nie pisane prawo i trzeba było dużej bystrości i dostrojenia do ich psychologii, żeby móc do niego dotrzeć. Ale było to ścisłe moralne prawo, nie wyrażające się nigdy w otwartej nienawiści zła, ani nawet w bezpośrednim i wyraźnym potępieniu innych grzechów poza faryzeizmem i hipokryzją klasy małomieszczańskiej, które stale były przez nich atakowane; mimo to ich kodeks dysponował środkami pejoratyw-

nej oceny — spokojną i dowcipną drwiną. Co do mnie, wielką trudnością i przyczyną moich niepowodzeń było przeoczenie, że na przykład ich zainteresowanie się D. H. Lawrencem jako pisarzem odłączało się w pewien subtelny sposób od jakiejkolwiek aprobaty dla jego pojęć o tym, jak człowiek powinien żyć. Albo raczej rozróżnienie było tu jeszcze subtelniejsze: między ich zainteresowaniem i bawieniem się tymi ideami, a nie ulegającym dla nich wątpliwości faktem, że wprowadzanie ich w życie, tak jak to robił Lawrence, staje się rzeczą wulgarną. Było to rozróżnienie, którego nie umiałem zrobić, zanim nie było już za późno.

Do czasu mojego wyjazdu do Cambridge rozwijałem się szybko pod ich wpływem i pod wieloma względami ten rozwój był dobry i korzystny. Nie można też pominąć dobroci i szczerości zainteresowania, jakie mi okazywali, ani też ich szczodrości w poświęcaniu się z całego serca mojemu kształceniu i wychowaniu na swój nieoficjalny i nie uroczysty sposób.

To Tom ostatecznie przekonał mnie, że powinienem się przygotować do angielskiej służby dyplomatycznej, lub przynajmniej konsularnej i nie żałował trudu, żeby mnie przypilnować w wytrwałym dążeniu do tego celu. Umiał przewidywać mnóstwo drobnych szczegółów, o których trzeba było pomyśleć zawczasu — ważność na przykład aplikantury, co oznaczało po prostu zjedzenie całego szeregu obiadów w jednej z Inns of Court *, aby wypełnić miminum godzin obecności obowiązujących londyńskiego studenta wydziału prawa, oraz uiszczenie opłaty za dyplom niższego stopnia udzielany przez tę instytucję, który mógł być przydatny w służbie dyplomatycznej. Tak się jednak rzeczy ułożyły, że nigdy nie doszedłem do skonsumowania tych obiadów, ale śmiem żywić nadzieję, że nie będę siedział niżej w niebie z powodu tego zaniedbania.

3

Zanim to wszystko się stało, przyszło lato 1930. Mam tu na myśli lato, kiedy Pop przekazał mi moją część spadku i otworzył przede mną bramę, którą mogłem uciec, stając się synem marnotrawnym — mogłem zresztą stać się nim nawet bez opuszczania żadnego ziemskiego domu. Miałem wszelką możliwość jeść plewy wieprzów, nie trudząc się ich szukaniem w dalekim kraju.

Większość tego lata spędziliśmy wszyscy razem w Londynie, bo chcieliśmy być w pobliżu szpitala dla odwiedzania Ojca. Pamiętam pierwszą z tych wizyt u niego.

* Inns of Court — cztery brytyjskie Stowarzyszenia prawnicze mające wyłączne prawo dopuszczania do praktyki sądowej.

Upłynęło już kilka miesięcy od czasu, kiedy byłem w Londynie — a i to tylko przejazdem, tak że prawie nie widziałem Ojca od jego wyjazdu do szpitala w jesieni.

Poszliśmy wszyscy go odwiedzić. Ojciec leżał na sali. Przyszliśmy o wiele za wcześnie, tak że musieliśmy czekać. Było to nowe skrzydło tego dużego szpitala. Podłoga lśniła czystością. Nieświadomie przygnębieni atmosferą choroby, zapachem środków dezynfekcyjnych i ogólną aurą medyczną właściwą wszelkim szpitalom siedzieliśmy na dole w korytarzu przeszło pół godziny. Kupiłem właśnie Samouczek włoski Hugo'a i zacząłem uczyć się z niego czasowników; John Paul siedział obok mnie spokojnie na ławce. Czas nam się dłużył.

Wreszcie zegar, na który wciąż spoglądaliśmy, wskazał oznaczoną godzinę i weszliśmy do windy. Wszyscy wiedzieli, gdzie znajduje się ta sala — była to inna sala niż poprzednio. Zdaje mi się, że przeniesiono Ojca dwa lub trzy razy. Przechodził też kilka operacji. Ale żadna nie okazała się skuteczna.

Weszliśmy do sali. Ojciec leżał w łóżku, na lewo zaraz za drzwiami.

Ujrzawszy go od razu wiedziałem, że nie ma nadziei, aby mógł dłużej żyć. Twarz miał spuchniętą, oczy zmącone, a przede wszystkim nowotwór utworzył wielki guz na jego czole.

Powiedziałem:

— Jak się masz, Ojcze?

Popatrzył na mnie, wyciągnął rękę niepewnym i nieskoordynowanym ruchem i zdałem sobie sprawę, że już nawet nie może mówić. Ale jednocześnie widać było, że nas poznaje i wie, co się dokoła niego dzieje, że jego umysł pozostał jasny i wszystko pojmuje.

Boleść z powodu takiej jego bezsilności przywaliła mnie nagle jak góra. Byłem nią zdruzgotany. Oczy napełniły mi się łzami. Nikt nie powiedział już ani słowa.

Ukryłem twarz w kołdrze i zacząłem szlochać. A biedny Ojciec także płakał. To było rozdzierająco smutne. Byliśmy zupełnie bezsilni. Nikt nie mógł tu nic pomóc.

Kiedy wreszcie podniosłem się i otarłem łzy, zauważyłem, że służba szpitalna obstawiła łóżko parawanami. Byłem jednak zanadto nieszczęśliwy, ażeby się zawstydzić swoich tak nie angielskich objawów smutku i przywiązania. A wkrótce odeszliśmy.

Co mogłem uczynić wobec tak wielkiego cierpienia? Ani ja, ani nikt z rodziny nie miał możności przezwyciężenia go. Była to otwarta rana, na którą nie można znaleźć ulgi. Trzeba było poddać się jej jak zwierzę. Byliśmy w takim położeniu, w jakim znajduje się dziś większość świata — w położeniu ludzi pozbawionych wiary

w obliczu wojny, choroby, bólu, głodu, cierpienia, zarazy, bombardowania, śmierci. Trzeba to było jedynie przyjąć, jak nieme zwierzę. Próbować tego uniknąć jak długo się da. Ale nieraz musisz dojść do punktu, w którym to uniknięcie nie jest już możliwe. Musisz się temu poddać. Jeżeli chcesz, spróbuj się odurzyć, żeby tak bardzo nie bolało. Ale zawsze będziesz zmuszony przyjąć coś z tego bólu. A w końcu i to coś potrafi cię pożreć.

Im bardziej staramy się unikać cierpienia, tym więcej cierpimy — jest to prawda, której wielu ludzi nie potrafi pojąć lub pojmuje ją dopiero za późno. Bo wtedy małe i nic nie znaczące sprawy zaczynają cię dręczyć proporcjonalnie do twego lęku przed cierpieniem. Ten, który najbardziej wysila się, by uniknąć cierpienia, staje się w końcu tym, który najwięcej cierpi — a jego cierpienia pochodzą z rzeczy tak małych, tak pospolitych, że nikt nie może im przyznać obiektywnego charakteru. To jego własna egzystencja, jego własna istota, są zarazem i podmiotem i źródłem jego cierpienia — własne istnienie i własna świadomość są jego najsroższą torturą. To jest jeszcze jedno z tych wielkich wypaczeń, przez które szatan używa naszych filozofii do przewracania na wywrót całej naszej natury i wydzierania nam wszystkich zdolności do dobra, obracając je przeciw nam samym.

Przez całe lato wiernie i regularnie chodziliśmy raz lub dwa razy na tydzień do szpitala. Nie mogliśmy nic więcej zrobić, jak tylko patrzeć na Ojca, siedzieć przy nim i mówić do niego słowa, na które nie mógł odpowiedzieć. Ale wszystko doskonale rozumiał.

A nawet chociaż nie mógł już mówić, mógł jeszcze coś tworzyć. Pewnego dnia zobaczyłem jego łóżko całe zasłane małymi arkusikami niebieskiego papieru listowego, na których rysował. Były to prawdziwe rysunki, równocześnie jednak niepodobne do wszystkiego, co robił poprzednio — obrazki w stylu bizantyńskim przedstawiające małych, groźnych świętych z brodami i z wielkimi aureolami.

Z nas wszystkich tylko jeden Ojciec miał jakiś rodzaj wiary. Nie wątpię, że była ona dość silna i że za murami swego odcięcia od świata jego umysł i wola, nie uszkodzone i nie zahamowane w swoim najistotniejszym działaniu przez częściowe zamarcie pewnych zmysłów, zwróciły się ku Bogu i jednoczyły się z Bogiem, Który był z nim i w nim. On też, jak wierzę, dał mu światło do zrozumienia i wykorzystania swoich cierpień dla swego dobra i udoskonalenia swojej duszy. Była to bowiem wielka dusza, otwarta i pełna wrodzonej miłości. Ojciec był człowiekiem wyjątkowej uczciwości intelektualnej, szczerości i czystości umysłu. A to cierpienie, ta.straszna i przerażająca choroba, która bezlitośnie przygniatała go, wciskając w samą paszczę grobu, nie zdołała go mimo wszystko zniszczyć.

Dusze są jak atleci — potrzebują godnych siebie przeciwników, jeśli mają być wypróbowane, doprowadzone i popchnięte do pełnego użycia wszystkich swoich sił i nagrodzone według swoich możliwości. A Ojciec toczył bój ze swoim nowotworem — tylko nikt z nas nie rozumiał tej walki. Sądziliśmy, że go wykończyła, a tymczasem to ona czyniła go właśnie wielkim. I myślę, że Bóg już odważał mu z nadwyżką tę dozę rzeczywistości, która miała być jego nagrodą — bo z pewnością zakres jego wiary obejmował więcej niż wymagane przez teologów przekonanie o „konieczności środków". Mógł więc ubiegać się o tę nagrodę i jego walka była autentyczna, a nie zmarnowana ani daremna, ani roztrwoniona.

Podczas wakacji Bożego Narodzenia widziałem go raz lub dwa — stan jego był mniej więcej taki sam. Spędziłem większość wakacji letnich w Strasburgu, gdzie Tom wysłał mnie dla nabrania wprawy w językach francuskim i niemieckim. Mieszkałem w dużym pensjonacie protestanckim na Rue Finkmatt i pozostawałem pod nieoficjalną opieką pewnego profesora tamtejszego uniwersytetu, przyjaciela rodziny Toma i protestanckiego patriarchy.

Profesor Hering był dobrym i miłym człowiekiem o rudej brodzie, jednym z niewielu spotkanych przeze mnie protestantów uderzających swoją świętością. Posiadał pewien głęboki wewnętrzny spokój, który pozyskał prawdopodobnie dzięki kontaktowi z Ojcami Kościoła — był bowiem profesorem teologii. Nie rozmawialiśmy jednak wiele o religii. Gdy raz kilku studentów przyszło go odwiedzić, jeden z nich wyłożył mi główne zasady unitaryzmu. Kiedy później zapytałem o nie profesora odpowiedział mi, że te zasady są słuszne, ale w tonie, który wskazywał, że on sam, w sposób akademicki i eklektyczny, pochwala różne formy wiary — a raczej, że interesuje się nimi jako obiektywnie ciekawymi przejawami podstawowego instynktu ludzkości i patrzy na nie raczej oczami socjologa. Teologia protestancka staje się istotnie w pewnych okolicznościach niczym więcej, jak połączeniem socjologii i historii religii. Nie mogę jednak oskarżać tego profesora o uczenie jej w tym sensie, bo właściwie nie mam pojęcia jakie były jego wykłady.

Pod wpływem tego otoczenia poszedłem raz do luterańskiego kościoła i siedziałem tam, słuchając długiego i niezrozumiałego dla mnie niemieckiego kazania. Zdaje mi się jednak, że na tym się skończyło całe moje uczczenie Boga w Strasburgu. Interesowałem się wtedy bardziej Józefiną Baker, dużą kolorową dziewczyną z jakiegoś amerykańskiego miasta, zdaje się z St. Louis, która występowała w jednym z teatrów i śpiewała: „J'ai deux amours, mon pays et Paris".

Wróciłem do szkoły po widzeniu się przez chwilę z Ojcem

w przejeździe przez Londyn. Zaledwie tydzień po moim powrocie do Oakham zawezwano mnie pewnego rana do gabinetu dyrektora. Ten wręczył mi telegram z wiadomością, że Ojciec umarł.

Ta smutna sprawa była więc zakończona. A mój umysł był wobec niej bezradny. Nie istniało nic, czego mógłbym się uchwycić. Tu był człowiek obdarzony niezwykłym umysłem, wielkim talentem i wielkim sercem. Co więcej, był to człowiek, który mnie wydał na świat, żywił mnie, troszczył się o mnie, ukształtował moją duszę i z którym byłem złączony wszystkimi możliwymi więzami miłości, przywiązania, podziwu i czci — i oto ginie zabity przez nowotwór mózgu.

Tom kazał wydrukować nekrolog w Timesie i dopilnował, aby pogrzeb odbył się mniej więcej przyzwoicie — zakończył się jednak także w krematorium. Tym razem odbyło się to w Golders Green. Jedyna różnica polegała na tym, że pastor odmówił dłuższe modlitwy i kaplica wyglądała bardziej na kaplicę, a Tom postarał się, żeby przykryli trumnę bardzo pięknym jedwabnym całunem pochodzącym gdzieś ze Wschodu, z Chin, z Bali czy też z Indii.

Ale w końcu zdjęli ten całun i wtoczyli trumnę przez zasuwane drzwi do ponurej, utajonej głębi wielkiego labiryntowego krematorium — i tak zniknęła nam z oczu, ciało zostało spalone, a my odeszliśmy do domu.

Wszystko to jednak nie ma znaczenia i można o tym zapomnieć. Bo mam nadzieję, że w żyjącym Chrystusie zobaczę znów kiedyś Ojca — to znaczy wierzę, że Chrystus, Który jest Synem Boga i Który jest Bogiem, ma moc podnieść wszystkich umarłych w Swojej łasce do chwały Swego własnego Zmartwychwstania i w dzień ostateczny dopuści ich do udziału ciałem i duszą w chwale Swego boskiego dziedzictwa.

Śmierć Ojca zasmuciła mnie i przygnębiła na szereg miesięcy. Ale i to z czasem przeszło. A kiedy minęło, poczułem się zupełnie ogołocony z wszystkiego, co mogło przeszkadzać popędowi mojej woli do kierowania się jedynie własnym upodobaniem. Wydało mi się, że jestem wolny. I dopiero po kilku latach miałem się przekonać, w jak straszliwą uwikłałem się niewolę. W tym samym roku twarda skorupa mojej wyschniętej duszy wycisnęła ze mnie ostatnie pozostałości religii, jakie w niej kiedykolwiek istniały. Nie było już miejsca na żadnego Boga w tej pustej świątyni pełnej kurzu i śmiecia, której teraz tak zazdrośnie strzegłem przed wszystkimi nieproszonymi gośćmi, żeby móc ją poświęcić kultowi własnej, głupiej woli.

Stałem się więc zupełnie człowiekiem dwudziestego wieku. Teraz należałem już do otaczającego mnie świata. Przekształciłem się w prawdziwego obywatela mojego obrzydliwego wieku —

wieku gazów trujących i bomb atomowych. Stałem się człowiekiem żyjącym na progu Apokalipsy, człowiekiem o żyłach pełnych trucizny, trwającym w śmierci. Baudelaire mógł istotnie zwracać się wtedy do mnie ze słowami: „Hypocrite lécteur, mon semblable, mon frère..." *

4

Tymczasem uczyniłem jedno odkrycie: poety, który był naprawdę poetą i to romantycznym, ale bardzo różnym od wszystkich swoich współczesnych i mało miał z nimi wspólnego. Myślę, że moja miłość do Williama Blake'a miała w sobie coś z charakteru łaski Bożej. Jest to miłość, która nigdy nie wygasła i weszła bardzo głęboko w rozwój mojego życia.

Ojciec zawsze lubił Blake'a i gdy byłem dziesięcioletnim dzieckiem próbował już wyjaśnić mi, co stanowiło jego prawdziwą wartość. Ale co jest dziwne u Blake'a, to fakt, że chociaż jego „Pieśni Niewinności" (*Songs of Innocence*) wydają się wierszami dziecinnymi i pisanymi dla dzieci, dla większości czytelników w tym wieku są niezrozumiałe. Przynajmniej były nimi dla mnie. Może byłoby inaczej, gdybym miał wówczas cztery czy pięć lat. Ale mając lat dziesięć wiedziałem już za dużo. Wiedziałem, że tygrysy nie palą się w lasach nocy. Wydało mi się to niedorzeczne. Dzieci biorą wszystko bardzo dosłownie.

Brałem wszystko mniej dosłownie mając lat szesnaście. Mogłem już przyjąć metafory Blake'a i zaczynały mnie one wzruszać i dziwić, chociaż nie rozumiałem jeszcze ich głębi i siły. Ale ogromnie polubiłem jego wiersze. Czytałem go z większą cierpliwością i uwagą niż innych poetów. Więcej myślałem o nim. I nie mogłem go do dna przeniknąć. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie mogłem zgłębić jego „Ksiąg Proroczych" — nikt chyba tego nie potrafi! Ale nie umiałem go umieścić w żadnym kontekście i nie wiedziałem jak powiązać razem wszystkie jego idee.

Pewnej mglistej niedzieli zeszedłem sam z drogi Brooke, na ścieżkę wiodącą na wzgórze Brooke, gdzie znajdowała się strzelnica wojskowa. Było to długie wzgórze o nagim garbie, na szczycie którego rosło kilka samotnych drzew; rozciągał się z niego szeroki widok na dolinę Catmos z leżącym pośrodku miastem Oakham skupionym wokoło szarej, strzelistej wieży kościoła. Usiadłem na barierze na szczycie wzgórza i patrzałem na rozległą dolinę od północy, gdzie stały psiarnie zbornego punktu polowań w Cottesmere, aż do Lax Hill i Manton ku południowi. Naprzeciwko,

* Zakłamany czytelniku, podobny do mnie, bracie...

z drugiej jej strony, wznosił się dwór w Burley na wzgórzu tej nazwy pokrytym lasem. Pod moimi stopami kilka domów z czerwonej cegły rozrzuconych już poza miastem sięgało aż do podnóża zbocza.

Całe to popołudnie rozmyślałem o Blake'u. Pamiętam, że robiłem to ze szczególnym skupieniem i uwagą. Rzadko tak zastanawiałem się nad czymś z własnej woli. Starałem się ustalić, jaki to był rodzaj człowieka. Jaka była jego postawa? W co wierzył? Co głosił?

Z jednej strony pisał o „księżach w czarnych szatach, którzy obchodzą miasto więżąc w ciernistych pętach moje radości i pragnienia". Z drugiej nie cierpiał jednak Voltaire'a i Rousseau'a i im podobnych i wszystkiego, co oni reprezentowali, nienawidził deizmu materialistycznego i wszystkich abstrakcyjnych, cywilizowanych, naturalnych religii osiemnastego wieku równie jak i agnostycyzmu dziewiętnastego stulecia i właściwie wszystkich szeroko rozpowszechnionych pojęć naszych czasów:

Atomy Demokryta
I cząsteczki świetlne Newtona
Są piaskiem na brzegu Czerwonego Morza
Gdzie lśnią tak jasno namioty Izraela...

Nie byłem w stanie pogodzić w mojej myśli dwóch stanowisk będących takim przeciwieństwem. Blake był naturą rewolucyjną, a jednak nienawidził największych i najbardziej typowych rewolucjonistów swego czasu; podawał się za bezkompromisowego przeciwnika ludzi, którzy, według mnie, zdawali się być uosobieniem jego najbardziej charakterystycznych ideałów.

Jakże daleki byłem od zrozumienia ideałów takiego Williama Blake'a! Jakże mogłem sobie zdać sprawę, że jego bunt ze swymi dziwnymi przeciwieństwami był z samej swojej istoty buntem świętych. To był bunt miłośnika żywego Boga, bunt człowieka, którego pragnienie Boga było tak intensywne i niepowstrzymane, że potępiało całą swoją mocą hipokryzję, małostkową zmysłowość, sceptycyzm i materializm, z których zimne i pospolite umysły tworzą nieprzebyte zapory pomiędzy Bogiem a duszami ludzi.

Księża Blake'a obchodzący miasto w czarnych szatach — nie znał on wtedy katolików i prawdopodobnie nawet nigdy nie widział katolickiego kapłana — byli w jego umyśle symbolami słabej, kompromisowej, faryzejskiej pobożności tych, których Bóg był tylko obiektywizacją ich własnych ciasnych i konwencjonalnych pragnień i obłudnych obaw.

Nie obrał sobie żadnego specjalnego wyznania ani sekty za przedmiot swojej pogardy — po prostu nie znosił fałszywej religijności

i pobożności, które formalizmem i konwencjami wypędzają miłość Boga z dusz ludzkich, będąc same pozbawione miłości, pozbawione światła i życia wiary stawiających człowieka twarzą w twarz z Bogiem. Jeśli na jednej z kart Blake'a ci czarno ubrani księża ukazują się jako wrogie i przerażające postacie — to na innej „Szary Mnich Karola Wielkiego" jest świętym i bohaterem miłości i wiary walczącym o pokój prawdziwego Boga. Ma on w sercu tę żarliwą miłość będącą jedyną rzeczywistością, dla której żył Blake. Pod koniec życia Blake mówił do swego przyjaciela Samuela Palmera, że jedynie Kościół katolicki nauczał miłości Boga.

Oczywiście, nie polecam wszystkim studiowania Williama Blake'a jako doskonałej drogi do wiary i do Boga. Jest to wyjątkowo rzeczywiście trudny i zagadkowy pisarz, znajdujemy też w nim mieszaninę prawie wszystkich innowierczych i heretyckich mistycznych systemów, jakie pleniły się na zachodzie — a to nie mało powiedzieć. A jednak, przynajmniej moim zdaniem, za łaską Bożą jego wariackie symbole nie zdołały go w większym stopniu swoim dziwactwem zarazić, może właśnie dlatego, że on sam był takim dobrym i świętym człowiekiem, że jego wiara była tak rzeczywista, a jego miłość Boga tak silna i szczera.

Opatrzność Boża chciała może użyć Blake'a, żeby obudzić choć trochę wiary i miłości w mojej duszy, pomimo wszystkich prowadzących na manowce pojęć i prawie nieograniczonych możliwości błędu tkwiących u podłoża jego dziwacznych i namiętnych postaci. Nie chcę więc, aby myślano, że próbuję go kanonizować! Ale muszę przyznać się do długu wobec niego i powiedzieć prawdę, która może komuś wydać się dziwna, chociaż w istocie nią nie jest: — że to przez Blake'a miałem dojść kiedyś, bardzo okrężną drogą do jedynego prawdziwego Kościoła i do jedynego żywego Boga przez Syna Jego, Jezusa Chrystusa.

(c.d.n.)

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

JERZY HARASYMOWICZ

WIERSZE

Człowiek z psem

Jakżeś ty mi bliski człowieku
W kapelusza starej ruinie
W płaszczu łatanym liściem jesiennym
I w butach Chaplinowskich widzianych w kinie

Na rękach trzymasz siwego kundla
Co nie chce już jeść i bielmem pleśni zachodzi micha
Na wolnym powietrzu rozgrywa się twój dramat okrutny
Twój jedyny przyjaciel zdycha

Gwałtownie kłapiesz do mnie coś człowieku
O w tym cierpieniu nie ma miejsca na klasyczne umiary
Biedaku ty w swym żałościwym pośpiechu
Kolan mi się czepiasz pomocy szukając

O bracie obaj jesteśmy litości godni
Ot dwóch podpieraczy świata z tobołkiem małym
Ot siedzące na śmietniku miasta
Dwa Hioby osłupiałe

O roznoszącej gazety

Tak sobie biega z gazetami i śnieg przynosi i słońce
Ta siwiutka wronka z dzióbkiem od wódki sinym
Ta szalona Małgośka w pantoflach ogromnych
Ona żyje choć ją ze świata okólnika dawno wykreślili

Ta myszka maleńka w czepku
Przedmiot naszej litości łaskawej
Samotna jak but na śmietniku
Nie wiadomo czyj i z jakiej pary

A kiedyś oczko zamknie na wyrku od pleśni zielonym
Jak kurczątko kipnie wyciągnie nóżki krzywe
I zostaną po niej koty opuszczone i okulary druciane
I szklanka po musztardzie ze spleśniałym piwem

Szukająca w koszach na śmieci

Nazywacie ją hieną starą bezzębną
Złościcie się żeby wam pod oczy nie lazła
A cóż ona winna matki wam nie zabiła
Jej tylko w kuchni talerz kurzem zarasta

Ot lezie po chodniku jak wrona ze skrzydłem złamanym
Nad każdym koszem wyciąga dziób nędzą wyostrzony
I nie gardzi niczym nawet gazetą starą
Ciągle fabrykom i hutom naszym oddając ukłony

Noc sierpniowa

Noc sierpniowa wcale nie jest czysta ani dźwięczna
Nietoperz nie jest jedwabny jest płowy od brudu
Śmietnik się rozkłada i wnętrzności mu śmierdzą
I wszystko aż dygoce od inwazji szczurów

Na ganku Romeo i Julia brzydcy i bladzi
Za rok będą płodzić dzieci jak kocięta
Dzisiaj przyszli tu nad kupnem barłogu się naradzić
I księżyc beznosy ich twarze jak maski gipsowe oświetlał

Zamiatający ulice

Czy to deszczu płachtą nakryty
Czy w śniegu jak brzoza karłowata
Chodzi sobie strach na konie ulicy
Miejski zamiatacz

W kieszeniach szmacianych brodach do ziemi
Ma dla kundli kromkę od pleśni niebieską
Gdy umrze to na pogrzeb jego szmaciany pójdzie
Tylko ta miotła i pochód deszczów

O takim co grzebie po śmietnikach

Oto ze szczurem w herbie jego królestwo
Wiecznie zadymione pod słońca grubą larwą
Oto ryj ludzki węszący oto jego swoiste piękno
Tu może się nawet położyć za darmo

Może się tu czochrać drapać a nawet zasnąć
Na swoje psie wesele może psy z tandety zaprosić
Gdy zdechnie jak szczur będzie leżał brzuchem wzdętym błyszcząc
I nie będą przed nim wieńców z szarfami nosić

Co komu zależy na tym kadłubie ze szmat zetlałych
Co mieszka pod śmietnika zgniłą strzechą
Na tym liszaju na socjalistycznym obliczu
Co gdy się do ziemi zniżyć jak kundel ucieka

Bohater pracy

Oto idzie bohater pracy wielokrotnie po gazetach obsmarowany
W nagrodę za jego girlandę wyczynów muskułolicznych
Dano mu czapy państwowej ogromną srebrną nawę
I dwie czarne nieruchome rękawiczki

Wiersz z różyczką i gołąbkiem

Boże zupełnie mi się nie chce kochać
Gdy widzę księżyc i ławeczkę zaraz ziewam
A tu się wszysy kochają wszyscy naperfumowani
I widzą wszystko różowo i nawet wrona im śpiewa

I są osobne dekoracje w różyczki i gołąbki na radość
A osobne z rozwianym włosem na sceny dramatyczne
I wypijają trucizny i dywaniki kupują i do łóżek się kładą
A tłumy widzów komentują liczne

O jak śmiesznie pracują nasze ręce i nogi
Dochodząc do tak zwanej istoty miłości
O wy którzyś tam milionowi Romeowie o wy Julie niebogi
Sypie się stara słoma z sienników gdy zaczynacie się mościć

Oda na koszulę

Ta koszula to moja włosienniczka kochana
W koszuli czarnym klasztorze siedzę nocami jak przeor
Koszula jest moją klauzurą zakonną
I że bliższa jest mi od siostry wiem nie od dzisiaj dopiero

Ona nocami lubi w wodzie nurkować jak wydra
Czasem do rękawa łapie wielkiego karpia
Rano po nocnych igraszkach jest senna urocza i czysta
A potem cały dzień drzemie mi na plecach koszula czarna

Portret z przyjacielem

Leszkowi Marucie
przyjacielowi i epikurejczykowi

Oto i mój przyjaciel wylegujący się na tyłach świata
Lenistwa weteran epikurejczyk borsuk znakomity
Egoizm szczerozłoty nie przestający nad sobą płakać
W gąszcz dni jesiennych z Goethem zaszyty

A oto i ja lis lisiej histerii płomień jaskrawy
Wyprowadzający w pole i tych co się musi i tych co nie trzeba
Oto więc żywo gestykulując porusza się miasta ulicą
Przedziwna para jak z bajek Lafontaine'a

Jerzy Harasymowicz

BORYS PASTERNAK

WIERSZE

Wiosenne bezdroże

Zachód ogniście się dopalał
i w głuchym borze grzmiały echa.
Dzikim bezdrożem na Uralu
samotny człowiek wolno jechał.

Śledziona grała w końskim boku,
jeździec wierzchowca puszczał wolniej.
Wtórząc człapaniu dźwięcznych podków,
szumiała woda z górskich sztolni.

A kiedy w stępa znów przechodził
i cugle puszczał, to po skałach
nieposkromiona moc powodzi
swe grzmiące gromy przetaczała.

Głazy kruszyły się o krzemień,
ktoś w mroku śmiał się, rzewnie śpiewał,
padały w wirów gniewne ciemnie
z korzeniem wyrywane drzewa.

A pod zachodu rudą zorzą,
gdzie las się czerni tajemniczy,
jak rozszalały dzwon na pożar
wychodził z siebie śpiew słowiczy.

Gdzie iwa chusty swoje wdowie
nad wąwóz chyli, rozłożysta,
jak starodawny zbójnik-słowik
na siedmiu dębach grzmiał i świstał.

Na jaki żal, jaką pokutę
namiętny gwizd ptaszęcy płynie?
Kogo myśliwskim grubym śrutem
rozstrzeliwuje po gęstwinie?

Zdawało się: wybiegnie zjawą
z obozowiska zbiegłych z turmy
iść na spotkanie w gęstwie rdzawej
tutejszym partyzantom chmurnym.

Niebo i las i górskie skłony
słuchały, co ten wybuch znaczy
w jednakiej mierze połączonych
szaleństwa, szczęścia i rozpaczy.

Sierpień

Prawdzie obietnic swych przyświadczyć
dziś weszło słońce wczesnym ranem
i od firanki aż pod tapczan
zalało pokój mój szafranem.

Powlokło rozpaloną ochrą
sąsiedni lasek, skraj przysiółka,
mą pościel i poduszkę mokrą,
i mur za biblioteczną półką.

I przypomniałem nagle, czemu
wilgotna na poduszce smuga.
Przyśniło się, że umarłemu
szliście ostatnią dać posługę.

Z jesiennej ciszy spokój czerpiąc,
gromadką szliście w lasu cieniach.
I ktoś przypomniał: szósty sierpnia
to dzień Pańskiego Przemienienia.

Zazwyczaj jakby jarkie słońce
dnia tego wstaje na Taborze
i od jesieni jaśniejącej
nasz wzrok oderwać się nie może.

Olszynką, obnażoną z liści,
w las, co na grobach bujnie wyrósł,
w czerwono-złotej łunie szliście,
jak gdyby z miodu i z imbiru.

A niebo tu sąsiadywało
z szczytami lasu — a las ucichł.
I z dali wciąż nawoływało:
nieustający śpiew koguci.

Jak geometra, kiedy glebę
wymierza, w twarz mi patrząc prosto,
w gęstwinie śmierć stanęła, żeby
wykopać grób na miarę wzrostu.

I wszystkim jasno się przywidział
czyjś głos, spokojny wśród zamętu.
To głos mój dawny jasnowidza
dźwięczał, rozkładem nie dotknięty:

„Żegnaj, lazurze Przemienienia
i łuno, co spoglądasz w wieczność.
Nie odmów ust kobiecych tchnienia
w godzinę życia ostateczną.

Żegnajcie lata, w wściekły przetarg
wtrącone. Oto znów w potrzebie
wyzwanie rzucasz im, kobieta!
Jam polem bitwy był dla ciebie.

Żegnajcie, skrzydła w locie proste,
uparcie mknące w wichrze Bożym,
i obraz świata, którym dostał,
by magią słowa go przetworzyć".

Zimowa noc

Dęło zamiecią w czystym polu,
w skraj świata lecąc.
Płonęła świeca na mym stole,
płonęła świeca.

Jak w locie ciem oślepłych chmara
pędzi na płomień,
tak śnieg ku oknom izby starej
niósł się łakomie.

Zaczął na szybach szron powoli
kryształy wzniecać.
Płonęła świeca na mym stole,
płonęła świeca.

Na pułap, światłem jej oblany,
kładły się cienie,
nogi i dłonie skrzyżowane,
jak przeznaczenie.

I dwa trzewiczki opadały
na dół ze stukiem.
I płakał wosk przez wieczór cały
na bezład sukien.

Zamieć kręciła się w półkole,
jak na łeb z pieca.
Płonęła świeca na mym stole,
płonęła świeca.

I z kąta chłodem wiało na nią,
ktoś z mroku patrzył.
Pokusa skrzydła, jak archanioł
wznosiła na krzyż.

Przez cały luty wichr powoli
śniegi rozniecał.
Płonęła świeca na mym stole,
płonęła świeca.

Złe dni

A kiedy w ostatnim tygodniu
do Jerozolimy nadchodził,
las palm ponad tłumem się podniósł
i grzmiały Hosanny w narodzie.

Lecz nie ma miłości w nich żywej,
dni groźniej nad głową się chylą,
ściągnęły się brwi pogardliwe —
i oto już koniec, epilog.

Niebiosa z ołowiu nawisły
nad gwarem bezmyślnym narodu,
a faryzeusze, jak lisy,
szukali fałszywych dowodów.

Na sąd, w zbiegowisku wzburzonym,
uliczne prowadzą Go męty;
jak przedtem przez wszystkich sławiony,
tak teraz przez wszystkich wyklęty.

A tłuszcza zebrana naokół,
patrzyła ciekawie ku wrotom;
w napięciu czekali wyroku
i snuli się tam i z powrotem.

I szum się przelewał przez brzegi
i wieść podawano przedwcześnie.
Dzieciństwo, ucieczka i Egipt
wstawały w wspomnieniu jak we śnie.

Wspominał i myślą swą zaszedł
na szczyt i przystanął w tumanach,
gdzie władzą nad światem monarszą
kusiły Go usta szatana.

I huczną biesiadę i Kanę,
i cud nad zdumionym weselem,
i morza odmęty zdyszane,
co kornie pod stopy się ścielą.

I nędzną lepiankę bez dachu,
i schody do krypty cmentarza
i świecę przygasłą ze strachu,
gdy trup zmartwychwstawał Łazarza.

Magdalena

Krzątanina w domu w przeddzień święta.
Chroniąc się przed ludzkim gwarem, Chryste,
zachwycona, prawie wniebowzięta,
myrrą stopy Twe obmywam czyste.

Szukam — gdzież podziały się sandały? —
ani dojrzą załzawione oczy.
Rozwiązały się, na twarz pospadały
pasma luzem puszczonych warkoczy.

Otom wparła nogi Twe w podołek,
okręciłam pereł sznurem dźwięcznym,
biję o nie zapłakanym czołem,
wtulam je we włosy, jako w ręcznik.

Całą przyszłość widzę tak dokładnie,
jakbyś ją na miejscu dłonią spętał.
Przepowiadać teraz mogę snadnie,
jasnowidztwa mocą ogarnięta.

Jutro najstraszliwszy dzień nastanie,
przerażonych nas przydusi ciemność,
ziemia zadygoce pod stopami,
jakby litowała się nade mną.

Zbrojny kondukt ku Golgocie ruszy,
tupot jeźdźców i już zgon się zbliża —
jak powietrzna trąba w zawierusze,
będzie lecieć w niebo znamię krzyża.

Do Twych stóp przebitych skroń pochylę,
jak dożyję do tej chwili, nie wiem.
Nazbyt wielu ręce rozrzuciłeś,
by ich objąć na męczeńskim drzewie.

I dla kogóż w świecie tyle siły,
którą się wywyższa Twoja postać?
Gdzież się takie życia urodziły?
Gdzież są ludzie, by tej męce sprostać?

Ale miną trzy straszliwe doby,
w tak przepastnych grążąc mnie otchłaniach,
że dorosnę za ten czas żałoby
do Twojego, Chryste, Zmartwychwstania.

Borys Pasternak
tłum. J. Ł.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

ZŁO W ŚWIETLE PSYCHOLOGII

Rozprawa, której skrócony przekład tu zamieszczamy, wzięta została ze zbioru „Das Böse", Zürich und Stuttgart 1961, będącego kolejnym tomem cyklu monografii, wydawanych przez Instytut Junga, o którym pisaliśmy w 89 n-rze „Znaku".

Używając jungowskich terminów i pojęć, autorka naraża się na zarzuty, obciążające psychologię Junga w ogóle, a zwłaszcza jego koncepcję budowy świadomości. Chodzi mianowicie o dowolność w wyróżnieniu takich a nie innych, niezbyt zresztą jednoznacznie określonych, składników psychiki, o mitologizujące ujęcie sprzecznych tendencji życia psychicznego jako autonomicznych, obdarzonych świadomością i wolą jednostek; wreszcie o niespełniający wymogów naukowości metaforyczny, prowadzący do niejasności i sprzeczności styl.

Swobodne igranie pojęciami dobra i zła, „świadomości ego" i „cienia" całości i części osobowości, sprawia że niejednokrotnie zaciera się granica między cierpieniem czy chorobą a winą, krzywdą a grzechem, złem przemijającym, odwracalnym i potencjalnie „dobroczynnym", a złem ostatecznym, którego nieuchronność musimy zaakceptować. Cenne jest jednak przekonanie autorki, że warunkiem niezbędnym wszelkiej psychoterapii jest opis świadomości nie odżegnujący się od wartościowań, — przekonanie charakterystyczne dla stanowiska „szkoły" Junga — jak i zrozumienie, że w dziedzinie zjawisk psychicznych, jak wszelkich innych, można i należy wydać złu — jakkolwiek rozumianemu — walkę, w której, choć pozbawieni perspektyw ostatecznego zwycięstwa, nie jesteśmy jednak z góry skazani na klęskę.

Zło jest rzeczywistością pierwotną, daną nam wraz z człowieczeństwem. Zwierzęta nie znają zła, lecz nie ma religii, etyki i w ogóle

życia społecznego bez przyznania złu doniosłego znaczenia. W codziennym współżyciu z innymi, także w zawodzie psychologa, posługujemy się często pojęciami dobra i zła; niełatwo jednak określić, co przez nie — w psychologii — rozumiemy.

Powszechny zwyczaj językowy oznacza słowami dobry i zły dwie przeciwne sobie wartości, mianowicie najwyższą wartość moralną i jej negację, wartość moralnie ujemną. Mają one trwałą dla określonej wspólnoty ludzkiej ważność; dla jednostki zaś moc wiążącą. Ich wyobrażenia są silnie zabarwione uczuciowo, co sprawia, że czyn zły łączy się na ogół z nieczystym sumieniem, poczuciem grzechu czy winy i w niemniejszym stopniu z lękiem przed karą.

Roztrząsanie filozoficznego czy metafizycznego sensu dobra i zła przekraczałoby ramy tej pracy. Nie zabiorę więc głosu na temat całego kręgu zagadnień, jak istota dobra i zła, rzeczywistość zła samego w sobie lub rozumienie go jako *privatio boni*, albo sprawa włączenia czy też dopuszczenia zła w boskim planie zbawienia. Nie będę również poruszać kwestii istnienia apriorycznej wiedzy o dobru i złu ani zajmować się dłużej sprawą relatywności reguł obyczajowych i moralnych do *genius loci* i ducha czasu, względnie ich historycznym uwarunkowaniem. Musimy jednak zdać sprawę z tego, jak sobie wyobrażamy kodeks moralny, który mniej lub więcej wyraźnie określa system wartości właściwy kulturze Zachodu. Łatwo chyba zyskamy zgodę co do tego, że przepisy naszej kultury są w znacznej mierze wyznaczone przez dekalog oraz chrześcijańskie żądania miłości bliźniego, miłości prawdy i dążenia do doskonałości. Co konkretnie oznacza: „nie będziesz kradł, cudzołożył, zabijał", jak również, że złem jest nienawiść, nietolerancja, egoizm. Oceniamy więc jako „złe" to wszystko, co unicestwia i co niszczy.

W pracy tej zacieśniam problem zła do czysto psychologicznego zagadnienia, a psychologia ze swej istoty zajmuje się nie żądaniami moralistów, lecz faktami w ich związku wzajemnym. I dla niej jednak nie bez znaczenia są uznane wartości religii czy moralnej tradycji. Przeciwnie. Wychowanie i życie w społeczeństwie zmusza każdego z nas do spotkania twarzą w twarz ze społecznie uznanymi wartościami, i nierzadko właśnie zderzenie z nimi prowadzi ludzi do gabinetu psychologa. Bywa to starcie zarówno ze złem jak i z dobrem; jedno i drugie powoduje konflikty obniżające życiową sprawność i utrudniające stosunki z otoczeniem.

W obliczu podobnych sytuacji zapytujemy: czym jest ze stanowiska psychologii dobro i zło? Czyżby było możliwe, że dobro niekiedy hamuje ludzki rozwój? I odwrotnie: w jakiej mierze może zło dla ludzi być dobrem?

Ze szczególną siłą narzuca się psychologiczny problem dobra i zła w obliczu tak zwanej *kolizji obowiązków*. Przykładem konflikt między

głosem wewnętrznym z jednej, a tradycyjnym prawem moralnym z drugiej strony. Wewnętrzne rozdarcie człowieka może w takim wypadku osiągnąć stopień, w pełni paraliżujący władzę podjęcia decyzji. Zdarza się tak mianowicie, gdy to, co wewnętrznie odczuwamy jako dobre, jest przez moralność oceniane negatywnie, i na odwrót.

Innej znowu problematyki dotyczy pytanie: W jakiej mierze jednostka zdolna żyć na miarę własnych pojęć moralnych i wcielać je w czyn? Potrącamy tu również o prastary problem, który od dawna zaprzątał myśl ludzką. Już Paweł z Tarsu wyznawał: „Bo nie czynię dobrego, którego chcę, ale zło, którego nie chcę, to czynię... Znajduję więc to prawo, że gdy chcę czynić dobro, zło mnie się trzyma" (Rzym., 7, 19, 21). Paweł dał tu wyraz głębokiej prawdzie, tej mianowicie, że *zło jest rzeczywistością, z którą należy się liczyć, i od której, wbrew najlepszym chęciom, niesposób się uchylić.*

Przepisy kultury a zło

Psychologia empiryczna od niedawna dopiero zajmuje się problemem dobra i zła. Bodźcem dla ożywienia badań stało się zwątpienie moralne i spadek sił witalnych — zjawiska znamienne dla końca epoki wiktoriańskiej. Wpływ zakłamania, fałszywych ideałów i ciasnego horyzontu moralnego na kulturę był do tego stopnia ujemny, że koniecznością stała się krytyczna refleksja nad właściwymi celami psychologii; dotychczasowa, w gruncie rzeczy formalna, racjonalistycznie zorientowana psychologia niewiele się mogła przyczynić do wyjaśnienia krytycznej sytuacji, w jakiej się znalazła jednostka. Dla zrozumienia podmiotu ludzkiego należało bowiem uwzględnić, obok uczuciowości, sferę tzw. przeżyć wartości. Wyłomu w skostniałym systemie psychologii świadomości dokonano z najrozmaitszych pozycji — zwłaszcza krytyki kultury i krytyki wartości z jednej, psychopatologii i psychologii religii z drugiej strony. Nietzsche był pierwszym, który — negując przyjęte wartości — sam model kultury uczynił odpowiedzialnym za moralną dekadencję. Niezależnie od niego również Freud za najistotniejsze źródło chorób psychicznych uznał kulturę i jej pochodną w świadomości jednostki, *super-ego*. Inaczej James i Jung, którzy „chorobę na zło" uważali za skutek zabsolutyzowania przez jednostkę jej pojęć moralnych, i wobec tego uznali za czynnik leczący odbudowę zakłóconego stosunku indywiduum do siebie samego.

Wydaje się rzeczą niezbędną rzut oka na twierdzenia Nietzschego, które w znacznym stopniu wytyczyły rozwój psychologii głębi. To właśnie Nietzsche jako jeden z pierwszych podkreślił rolę czynnika subiektywnego w moralności: człowiek sam stanowi swoją skalę wartości. To czujący człowiek, widzi i ocenia, toteż jest on autentyczny,

jest twórczy tylko wtedy, gdy jego sądy o wartości są określone przez jego własne przeżycia i instynkt witalny. Dobre jest więc dla Nietzschego to, co czyni człowieka mocnym; złem jest wszystko, co osłabiając go, pomniejsza rozmach życia. Jak to wciąż podkreślał właściwe naszej kulturze pojęcia moralne, oraz chrześcijańska miłość bliźniego nie wyostrzyły wcale moralnej wrażliwości. Chrześcijańska moralność stała się fasadą, a zasada miłości bliźniego — oszustwem. Ostatecznie więc Nietzscheańska krytyka uderza w samo sedno moralności, wyznaczonej przez judejsko-chrześcijański obraz Boga. W niej widział Nietzsche przyczynę „wynaturzenia naturalnych wartości" i właściwego naszym czasom skarłowacenia instynktów. „Oświecony filister" nie dostrzega, że nadmiar poprawności stał się obłudą, a świadome zakłamanie jest szminką dla wyblakłych instynktów. Z tego „fałszerstwa" dokonanego na prawdziwej moralności Nietzsche chciał człowieka wyrwać przemocą, rzucając mu wyzwanie. Pozorny paradoks apelu: „musimy się uwolnić od moralności, by móc żyć moralnie" znika, gdy zrozumiemy, że chodzi tu raz o narzuconą przez zbiorowość moralność, drugi raz o wewnętrzną moralność jednostki.

Chodzi mu o wierność jednostki wobec siebie samej, gdy mówi: „Nazwą was burzycielami moralności, ale jesteście tylko wynalazcami siebie samych".

Ten nowy punkt widzenia doprowadził go do ekstremistycznego twierdzenia, że moralność zabsolutyzowana, to jest podniesiona do godności prawdy i ideału, samych w sobie, przechodzi zawsze we własne przeciwieństwo, że prawda, doskonałość, dobro — nieuchronnie stają się niemoralne, stają się nawet złem, kiedy poszukiwane są tylko jako „moralność" sama w sobie. Znana pod nazwą „przewartościowanie wartości" nauka Nietzschego wiodła go więc do bardzo radykalnych odwartościowań. Zatem jest możliwe, że to, co zbiorowość uznaje za dobre, jest złem ze stanowiska subiektywnego, i odwrotnie — zło w oczach zbiorowości bywa dla twórczych, pełnych życia jednostek dobrem właśnie.

Demaskując hipokryzję i kłamstwo Nietzsche zapoczątkował nowy, podstawowy punkt widzenia. Wykazał on, że w rzeczywistości zdarza się to właśnie, co jako niemoralne odrzucono. Pokazał również, jak każda próba unieśmiertelnienia wartości wiedzie niezmiennie do stłumienia popędów i instynktów ludzkich. Psychologia współczesna zawdzięcza wciąż Nietzschemu swój ostry nóż, oddzielający udanie od szczerości i zrywający maskę z zakrytego zła. Natomiast twierdzenie, do którego posunął się Nietzsche: „Moralność? Ona zabija siebie sama" możemy podjąć tylko z pewnym zastrzeżeniem. Mianowicie zgadzamy się z nim, póki mowa o paraliżującej życie roli moralności zabsolutyzowanej narzuconej jednostce przez kulturę, póki mowa o tym, że roszczenia każdej określonej religii do posiadania *monopolu* na

prawdę i wartość moralną przez nią samą tylko wygaszają żywy kontakt, z tym, co transcendentne. Musimy jednak odciąć się od wniosku, jaki Nietzsche wyprowadza z tej słusznej krytyki: że życiu — namiętnościom i uczuciom — otworzyć należy wolny tor bez przeszkód. Gloryfikacja „ślepego" mechanizmu życia sama bowiem stanowi niebezpieczną antytezę moralności, nieuchronnie wiodącą do zniszczenia i rozkładu kultury.

Mimo licznych przejaskrawień, przesadnych sformułowań oraz, niestety, również wypowiedzi w najwyższym stopniu niebezpiecznych, które nacjonalistyczna propaganda mogła wykorzystać w swym programie, myśl Nietzschego dostarczyła psychologii głębi cennych narzędzi analizy. Odsłaniając uczucia dotąd tajone, zdzierając maskę z duchowych ideałów Nietzsche przetarł drogę tak nauce Freuda o *czynnościach pomyłkowych* czy *wyparciu* treści drażliwych z świadomości w nieświadomość, jak i jungowskiej psychologii *cienia*. Jung nieraz podkreślał, że wyrażenie „cień" o ile nie wręcz pojęcie *cienia*, zaczerpnął od Nietzschego.

Również Freud jak najgorzej oceniał działanie obowiązujących w zbiorowości norm moralnych na jednostkę. Wzorzec kulturowy, jego zakazy ograniczenia i restrykcje są dla niego instancją *par excellence* przeciwną instynktom. A wszystko, co szkodliwe dla popędów i witalności ludzkich, jest dla niego złem.

Krytyka wzorca kulturowego, dokonana przez obydwu, każe nam zapytać: czy istotnie moralność zachodnia jest tak negatywna, że nieuchronnie wiedzie człowieka ku nerwicom i biologicznej degeneracji?

Wystarczy otwarcie postawić pytanie, by zrozumieć, jak jednostronne były odpowiedzi twierdzące Nietzschego czy Freuda. Moralność chrześcijańska, postawiona tu w stan oskarżenia stanowi przecież fundament świadomości człowieka Zachodu. Nie osiągnął by on nigdy ani świadomej postawy ani koncentracji duchowej, gdyby nie ideały moralne, gdyby nie „oswojenie" ludzkiego prymitywu, gdyby nie wyrzeczenia i ofiary na rzecz społeczeństwa. Toteż nie możemy wydać pochopnego wyroku na chrześcijański wzorzec obyczajowy. Obowiązująca w zbiorowości moralność nie ma ani dodatnio, ani ujemnie *jednoznacznego* wpływu na jednostkę. Wpływ jej staje się bezwzględnie ujemny w określonych okolicznościach, mianowicie w chwili, gdy jednostka *sama* ujmować zaczyna jej nakazy i zakazy jako coś *absolutnego*, to jest, gdy wynosi je do godności *celu samego w sobie* i głuchnie na głos własnej wrażliwości moralnej, gdy ta mówi co innego. Tak więc odpowiedzialność za to co chorobliwe, negatywne i złe obciąża nie wzorzec kulturowy sam w sobie, lecz moralną postawę jednostki. Im bardziej bezkrytycznie jednostka ta przyjmuje za własne wartości kodeksu kultury, tym bardziej problematyczna staje się ich rzeczywista rola w jej psychice. Jednostronnej po-

stawie świadomej odpowiada bowiem równie jednostronna tendencja nieświadoma o znaku przeciwnym. Dotyczy to wszelkiego absolutyzowania wartości moralnych; „nadmiar moralności", jak i jej niedostatek, wpływa szkodliwie na ludzką psychikę. Przekonywający przykład stanowi jedna z bardziej rozpowszechnionych form stronniczości wobec wartości, którą tu nazwiemy perfekcjonizmem. Jest to przesadna aspiracja do doskonałości w jakiejś określonej dziedzinie: w pracy, w cnocie, czy w prawdomówności. Gorliwość w pracy stanowi niewątpliwie zaletę moralną, ale są przecież sytuacje, w których ta właśnie cnota wyrządzić może szkody. Jest rzeczą zdumiewającą jak trudno bywa dostrzec we właściwym świetle konsekwencje jednostronnego dążenia do doskonałości. Czymże na przykład jeśli nie taką konsekwencją jest kłopot autora, któremu bezustanne poczucie niedoskonałego wyrażenia myśli uniemożliwia wyjście poza jedno wciąż poprawiane zdanie swej pracy naukowej. Innym przykładem będzie Bismarck, ucieleśnienie dewizy „chcieć to móc", wbrew swej woli stale nawiedzany przez ataki spazmów. Konsekwencje perfekcjonizmu znakomicie określa Nietzsche: „Im silniej pragniemy czegoś określonego, tym skuteczniej osiągamy co innego właśnie". *Szukamy ideału, znajdujemy chore zwierzę.*

Te i tym podobne fakty skłaniają do zastanowienia, czemu w pewnych sytuacjach z uporczywą złośliwością przydarza się jednostce to właśnie, co złe i niedoskonałe. Refleksja nad perfekcjonizmem nie ma jednak oznaczać, że należy wylewać dziecko wraz z kąpielą, i nie zapala zielonych świateł wyżywaniu się naszych słabości. Natomiast może ona prowadzić do uznania, obok prawd powszechnych, również „prawdy" przynależnych nam przecież popędów i uczuć. „Serce ma swoje, nieznane rozumowi racje" — mówił Pascal. Umiar w realizowaniu wartości niejednokrotnie daje życie lepiej pokierowane niż pogoń za doskonałym czy „lepszym". Jest się wtedy może mniej godnym podziwu, ale bardziej odpowiedzialnym, mniej zakłamanym i bliższym rzeczywistości. Maksyma głosząca, że lepsze jest wrogiem dobrego, ma swój psychologiczny sens.

Analogicznie do perfekcjonizmu, nerwicowe konsekwencje dla zdrowia psychicznego posiada jego odwrotność, brak zasad moralnych w ogóle. Postawa taka nader często sprawia, że jej posiadacz wpada w ścisłą zależność od innych, mocniejszych osobowości; sam nie wiedząc jak, staje się narzędziem w cudzym ręku, ofiarą sugestywnej mocy innych. Jednostki takie nie „żenią" się ani nie „wychodzą", na przykład, „za mąż" ale „zostają poślubione" czy „ożenione" lub niepostrzeżenie dla siebie „wplątane" w awanturnicze miłosne afery. Taki brak świadomego rozeznania bywa kompensowany przez nieświadome poczucie winy lub uogólnioną postawę buntu, które mogą się spotęgować aż do „nieświadomie" podjętej próby samobójstwa.

Obydwa typy postępowania, nadmiernie sztywne i zbyt elastyczne moralnie stanowisko, perfekcjonizm i brak zasad, idą w parze z wyraźnymi objawami *wyparcia*, choć symptomy są dla obu wypadków przeciwne. W wypadku pierwszym ze świadomości zostaje wyparta własna słabość, w drugim nie chce się wiedzieć o dyscyplinie moralnej. Wydzielona z nurtu życia psychicznego treść świadomości nie traci jednak bynajmniej mocy skutecznego działania, co przekonywająco już udowodniono w psychologii głębi. Odwrotnie nawet, rozwija ona, mówiąc obrazowo, równie skuteczną, jak nieświadomą działalność z ukrycia z energią proporcjonalną do stopnia wyparcia, a niekiedy, niespodzianie wtargnąwszy w centrum świadomości, opanowuje bez reszty całą osobowość. Ma się w takich wypadkach wrażenie, że ktoś inny, obcy nam, panuje w naszej duszy, przejawiając się nam jako „głos" bądź „duch", bądź „idea nadwartościowa". Ten głos czy duch, ten „kto inny" w duszy jest sprawcą wszelkich psychicznych zaburzeń. On jest również istotną przyczyną konfrontacji jednostki z tym, co dla niej złe, przyczyną doświadczenia zła przez jednostkę.

Psychoanalityk w swej praktyce spotyka nieraz przypadki wiernie ilustrujące tę tezę; między innymi, w snach pacjentów „ten drugi" i związany z nim konflikt są upostaciowane uderzająco czytelnie.

Cień osobisty — zło dla jednostki

Tego „innego" właśnie, czy raczej „tego drugiego" w ludzkiej duszy nazwał Jung, za Nietzschem, „postacią cienia". Wyrażenie „cień" ma tę przewagę nad wyrażeniem „zło", że nie angażuje dwuznaczności tego ostatniego, odróżniając psychologicznie rozumiane *zło dla jednostki* od *zła* w sensie moralnym. *Cień osobisty* to dla Junga *nieświadoma część osobowości, uzupełniająca osobowość świadomą do całości wyższego rzędu.* W przeciwieństwie do swych poprzedników ujął więc Jung osobowość jako całość. Jakkolwiek tak pojęta całość jest pojęciem granicznym, nieosiągalnym na gruncie doświadczenia, stanowi ona myślowy model, którego założenie pozwala domyślać się w psychice ludzkiej powiązań, porządkujących chaos psychicznych zjawisk. Chociaż więc, ściśle biorąc, dusza nie przedstawia układu zamkniętego, hipoteza całości pozwala odróżnić dwie strony osobowości, mające się do siebie jak *jeden* do *drugiego*, to jest mniej lub więcej *dopełniające się i przeciwstawne nawzajem.* Zależnie od tego, czego pragnie i czego jest świadom pierwszy, nieświadomy *drugi* coraz to zmienia swe oblicze. Zjawisko, jakim jest *cień osobisty,* jest więc *wielokształtne,* odpowiednio do zmian w świadomości.

Stosunek dopełniania się przeciwieństw, zachodzący między osobowością świadomą a nieświadomą został opisany przez J a m e s a w *Do-*

świadczeniach religijnych a nawet jeszcze przez Nietzschego, choć w odmiennej formie, mianowicie jako komplementarność pojęcia wartości. Nietzsche wskazywał na powiązanie i dopełnianie się wzajemne pojęć dobra i zła, miłości i nienawiści, negacji i afirmacji. James, wychodząc ze stanowiska pragmatyzmu, ocenił psychologiczne znaczenie zła w procesie nawrócenia. Niekierowany żadnym uprzedzeniem odkrywa on, że w dziedzinie religijnej cierpienie płynie często z jednostronności postawy, wykluczającej i potępiającej jakąś wartość istotną. Siła działania reakcji „niechcianych" dopełniających postawę świadomą, nie da się bowiem, wbrew wysiłkom jednostki, wyeliminować; w każdym działaniu praktycznym jest obecne również przeciwieństwo tego, co zamierzone.

Wróćmy jednak do fenomenologii *cienia osobistego*. Dla Nietzschego jest on przyziemną figurą, zabiegającą o „najmniejsze i najbliższe" rzeczy codzienne, stanowiącą dopełnienie dla wyniosłej postaci wędrującego po wyżynach samotnika. W *Zaratustrze* wciela się w „najszkaradniejszego człowieka", przeciwstawionego „najmędrszemu z ludzi". W obu wypadkach personifikację *cienia* stanowi postać tej samej płci, co „wyższa" osobowość. Podobne zjawisko występuje w snach, gdzie *cień* może na przykład przejawić się jako egoistyczny przeciwnik wobec wyidealizowanego obrazu siebie, będącego wytworem osobowości świadomej.

W mitologii powtarza się symbol, mogący rzucić światło na stosunek między *jednym* a *drugim* w psychice — para niejednakowych braci. *Cień* występuje tu jako „ciemniejszy" z braci, który nie tylko nieodstępnie towarzyszy jasnej z postaci, ale stale sprzeciwia się jej i krzyżuje jej plany. Tak więc Kain „zabija" milszego Bogu jasnego brata Abla, Jakub „oszukuje" Ezawa. Ciemny brat stanowi jednak również dużą wartość, jak pokazuje epos Gilgamesza. Bez syna stepu, łowcy-siłacza Enkidu, który jest uosobieniem instynktu, Gilgamesz nie zdołałby pokonać potwora Huwawy. W tym symbolu braterskiej pary rozpoznajemy więc symbol *ego* i *osobistego cienia*. Wskazuje on na obydwie strony pełnej osobowości, będącej zarazem przeciwieństwami i jednością. *Cień osobisty* jest więc zawsze dopełnieniem dla osobowości *ego;* ucieleśnia on te wszystkie popędy jednostki, do których posiadania nie chce się ona przyznać przed sobą samą.

Moralna postawa jednostki bywa w większości wypadków zgodna z wartościami społecznie uznanymi, toteż *cień osobisty* pokrywa się na ogół z tym, co zbiorowość ocenia jako zło. Bywa jednak i tak, że osobowość *ego* zostaje tak gdyby zacieniona przez negatyw i żyje świadomie tym, co potępia zbiorowość. Wtedy „osobowość jaśniejsza" zostaje wyparta w nieświadomość i można by mówić o zjawisku *pozytywnego cienia*. Są to jednak najczęściej wypadki z pogranicza patologii.

Rozpatrywane pod kątem rozwoju historycznego, zjawisko *cienia* wiąże się z rozwojem i różnicowaniem świadomości *ego*. Im bardziej zwarta, odpowiedzialna, stabilna jest osobowość *ego*, tym bardziej wyraziście zarysowuje się w nieświadomości osobowość przeciwstawna, jak gdyby „osobowość cienia". *Cień* stanowi więc zjawisko *normalne*, obecne u każdego z nas choćby w zalążku, naturalny produkt rozwoju ludzkiej świadomości. Mianowicie to wszystko, co mniej lub więcej sprzeczne z uznanymi wartościami, co nie podporządkowało się celom świadomości, zostaje podczas jej rozwoju zaniedbane i zapomniane lub wyparte i zduszone. Do tych sprzecznych z osobowością *ego* tendencji należą również i prastare koleiny natury ludzkiej, nadające życiu barwę i sens. Należy tu również to, co w człowieku infantylne, dziedzina w której jeszcze zostało się dzieckiem, należą tu powiązania o silnym ładunku emocjonalnym, utrwalone związki uczuciowe z członkami rodziny, tu należy wreszcie zniewolenie dorosłego człowieka przez jego dawniejsze poglądy, choć mu się już wydają przestarzałe. Jeśli stopień niezgodności *cienia* z postawą świadomą będzie względnie duży, *cień* przybierze formę symptomu nerwicowego, stając się przyczyną zaburzeń, zakłóceń, nawet choroby. Jako taki dopiero jest *patologiczny;* hamuje on teraz strumień życia psychicznego i ze stanowiska psychologii staje się przede wszystkim, *złem dla jednostki.*

Jednak ze stanowiska rozwoju człowieka *cień* nie jest *tylko* złem. Może być czymś co posiada wielką wartość dla jednostki, jak to ilustruje epos Gilgamesza. Część ludzkich przeżyć pozostaje związana z *cieniem* i z nim tonie w podświadomości, gdzie podtrzymuje łączność z utraconą głębią. W *cieniu* trwa więc nadal przeżycie przeszłości, podtrzymane zostaje życie instynktów i uczuć, ale co więcej, *cień* w człowieku pozwala mu wejść na trop tego, co niż on większe, co ogólnoludzkie, co twórcze. Człowiek, który pozostaje w łączności ze swym *cieniem,* promieniuje ciepłem prawdziwego człowieczeństwa. Dzięki *cieniowi* odzyskujemy łączność z naturalną, pierwotną, cielesną stroną naszej natury. Jest on też jakby naszym nieodstępnym, nieodłącznym towarzyszem, który idzie za nami krok w krok i którego ciemna obecność jest zawsze mniej lub więcej wyczuwalna. Jest więc rzeczą cenną mieć swój cień i było by rzeczą niezmiernie niebezpieczną utracić go całkowicie.

Jest oczywiste, że *cień* zawiera znaczny ładunek uczuciowy. „Dotknąć czyjegoś *cienia",* to potrącić o jego kompleks, co natychmiast powoduje reakcję emocjonalną. Może się ona wyrazić w poczuciu mniejszej wartości lub zakłóceniu biegu myśli, czy też stosunków z ludźmi. Gdziekolwiek w ten sposób ożywiony został *cień,* tam wzrasta wrażliwość, a maleje przystosowanie do otoczenia. Im silniej uczuciowy charakter mają przeżycia jednostki, im bardziej na przykład jest ktoś zawzięty w nienawiści czy zemście, tym większa pewność, że u pod-

łoża leżą reakcje *cienia*, jak we wszelkich w ogóle starciach z otoczeniem. Dokonuje się mianowicie często tzw. *projekcji cienia*, kierując wrogość, wstręt, czy zniecierpliwienie na kogoś tej samej przeważnie płci, kto posiada cechy, które, nieświadomie, posiadamy sami. Taka *projekcja* stanowi również przyczynę odczuwalnej nieraz przez nas fascynacji przedmiotem naszej wrogości.

Takie „rozdwojone" zachowania zdają się również potwierdzać, że przeciwieństwo między *ego* a *cieniem* wskazuje na pierwotną całość ludzkiej osobowości, którą dopiero miecz świadomości rozciął na dwoje. Która z tych dwu części jest zła? Która jest dobra? Jest coś trafnego w twierdzeniu, że zły jest *cień*, a dobra świadomość, jak przyjmowaliśmy dotąd, widząc w *cieniu* głównie czynnik zakłócający. Ale czy odwrotnie, samo pojawienie się świadomości nie jest złem, skoro rozdarło stan rajskiej bezgrzeszności? „Wywiódł Pan Bóg... drzewo wiadomości dobrego i złego" (Gen. 2. 9).

Jakkolwiek by ten spór rozstrzygnąć, pozostaje faktem, że *ego* i *cień* należą do siebie nawzajem. Ich reakcje są sprzężone i równoważą wzajemnie swą jednostronność. Obie łącznie stanowią wyraz tej samej ogólnej tendencji psychicznej, mianowicie wyrównującej, kompensującej i dopełniającej tendencji nieświadomości. Podobnie jak w życiu organicznym ważne jest więc ustalenie się równowagi sił. Według Junga w psychice ludzkiej istnieje czynnik scalający, który drogą kompensowania psychicznych jednostronności działa w kierunku coraz większej pełni osobowości. Czynnik ten, zmierzający do scalenia psychiki, został przez Junga określony jako *samo (das Selbst)*. Im więcej ma się okazji do stałych obserwacji nad ludzkim procesem rozwojowym, tym bardziej wzrasta pewność, że istotnie dążenia nieświadome ludzkiej psychiki zmierzają nie do doskonałości, ale do pełni osobowości ludzkiej. Każdy obserwator styka się wciąż z istniejącą w człowieku tendencją do równoważenia i uzupełniania postawy świadomej przez uznanie zaniedbanych dotąd stron psychiki — słabości i niedoskonałości. W wypadkach gdy ta wewnętrzna tendencja wyrównawcza nie jest akceptowana świadomie, cień pojawia się i tak, ale w swej formie nieświadomej często szkodliwej dla psychiki.

Cień osobisty jest więc rzeczywistością, na którą nie wolno nam zamykać oczu. Fakt, że z psychologicznego punktu widzenia bywa on w pewnych warunkach złem dla jednostki, a w innych bywa dobrem, nie może zamazywać zobowiązania moralnego, jakie jego istnienie przedstawia dla człowieka. Nasze stosunki z ludźmi, kontakt z twórczym pierwiastkiem własnej duszy, a nawet indywidualny stosunek do tego, co boskie, zależy przecież od świadomego włączenia cienia w codzienne życie.

Cień kolektywny czyli zło dla zbiorowości

Jak dotąd problem zła rozpatrywaliśmy jako problem jednostkowej osobowości. Ale psychologii zła nie wyczerpuje zagadnienie osobistego *cienia*. Bowiem poprzez problem tego, co jest *złem dla jednostki* można dojrzeć *ogólnoludzki problem zła*. Jednostka w swoich rozgrywkach z cieniem dochodzi bowiem zawsze do punktu, w którym staje wobec mocy autonomicznych i nadrzędnych w stosunku do niej samej.

Wcieleniem *zła dla zbiorowości*, są te treści, które posiadają silny ładunek społecznego potępienia i istotnie są przeciwne prawu moralnemu. Jednostki o jednostronnym rozwoju duchowym są najbardziej narażone na opanowanie przez takie „zło kolektywne". Im usilniej jest ono spychane w głąb świadomości, tym większy ładunek emocjonalny mają reakcje cienia, objawiające się w postaci nienawiści, agresji, oszczerstwa, a nawet — samounicestwienia.

Zagrożenie jednostki przez zepchnięty w nieświadomość obraz zła wzrasta w miarę, jak panująca moralność przestaje być dla zbiorowości przekonywająca, a panujący obraz Boga — wiarogodny. Kiedy bowiem jednostka nie jest już unoszona przez ducha czasu, kiedy nie jest już w stanie orientować się według jakichś norm absolutnych, w nieświadomości występuje również odpowiednik tej sytuacji: niepewność, a nawet anarchia. Innymi słowy zachwiany zostaje układ antynomii danej epoki, przy czym dotychczasowe dobro zaczyna być gwałtownie kompensowane, a nawet zaćmione przez zło. Jeśli zachwianie to osiąga stopień patologiczny, nieświadomość zostaje opanowana całkowicie przez te właśnie wartości, które duch czasu odrzuca jako złe i niemoralne, czyli zostaje opanowana przez cień kolektywny.

Cień kolektywny, przejawiając się na zewnątrz, przybiera dwojaką postać. Jego uosobieniem mogą stać się osobowości o doniosłej historycznej roli, reprezentatywne dla wyobrażeń swojej epoki o złu: Borgia, Napoleon, Hitler. Występuje on również w analogicznej do *osobistego cienia* postaci, której podmiotem jest jednak tłum ludzki. Występują wtedy w skali masowej opisywane uprzednio zjawiska wyparcia i *projekcji cienia*. Ich szczególnie jaskrawymi przykładami są masowe prześladowania innowierców i ludzi innej rasy, są oni *kozłem ofiarnym* podstawionym dla wyładowania zduszonych, szukających sobie ujścia treści, które przez to, że nie są świadome, mogą być — poddane mylącej interpretacji — i źle zrozumiane przez zbiorowość: wewnętrzne zło ulega projekcji na innowiercę czy człowieka innej rasy, czyniąc z pierwszego zdrajcę prawdziwej wiary, z drugiego — zagrażającego cywilizacji barbarzyńcę. Cechą wspólną wymienionych tu przejawów „cienia kolektywnego" (w jednostce, w masie, w postaciach historycznych) jest to, że w grę wchodzą zawsze ogólno-

ludzkie problemy zła, powiązane z polityką, kwestią rasową, kościołem czy religią. Problemy te dotyczą już nie tylko jednostki lecz większych grup ludzkich, jeśli nie całości współczesnej kultury.

Postępowanie ze złem

Pamiętając o pozytywnej roli, jaką pełni zło w procesach rozwoju, nie możemy jednak zapomnieć o tym, że jest ono tylko potencjalnie dobrem. Obcowanie z nim nie jest ani bezpieczne ani łatwe. Jak więc należy postępować z tym przeciwnikiem w ludzkiej duszy, by samemu ocaleć przed zniszczeniem? Oto pytanie, jakie stawia sobie teraz psychologia zła.

Rozgrywka ze złem jest zawsze osobistą tajemnicą jednostki. Tutaj naszkicować można tylko jej ogólny zarys. Doświadczenie poucza wciąż na nowo, że nie istnieje gwarancja wygranej w tej hazardowej grze. Nie ma też obiektywnego kryterium dla „słusznego" w danym wypadku zachowania. Nie wolno wszelkich sygnałów z podświadomości *eo ipso* uznawać za głos boski. Musimy zawsze pytać, kto nadaje sygnały, diabeł czy Bóg. Spotkanie ze złem może wieść do rozkładu osobowości jak i wprowadzić na najlepszą z dróg. Równie nie na miejscu jak ślepe zaufanie do nieświadomych mocy, jest ślepy opór wobec wszystkiego, co nieznane. Postawa pierwsza może być wyrazem dziecinnej naiwności, druga — przedsięwzięciem środków samoobrony. Staranne dozowanie trucizny jest koniecznością w psychologii podobnie jak w medycynie: od sposobu podejścia do przeciwnika zależy tu wszystko.

Cień stanowi więc rzeczywistość, mobilizującą maksymalny wysiłek świadomości. Jego problem, jak podkreślał Jung, jest *par excellence* problemem moralnym. Porządek lub anarchia ludzkiego współżycia zależą bowiem w dużej mierze od znajomości działań cienia. A ponieważ ożywienie się zła idzie w parze z przejściowym osłabieniem dobra, opanować sytuację można jedynie wtedy, gdy skrupulatnie rozważymy i to, co człowiek czyni świadomie i to, co mu się przydarza.

Żądanie, żeby cień wydobyć z nieświadomości, brzmi stosunkowo prosto i w rzeczywistości jest to zadanie napotykające wyjątkowe trudności w realizacji. Chodzi przecież o pogodzenie czynników na pozór przynajmniej nie do pogodzenia: żądań instynktów z żądaniami rozumu, roszczeń *ego* z nakazami altruizmu. Na miejsce nieświadomych konfliktów wkroczyć musi świadomy konflikt dobra i zła, co stwarza konieczność uzupełnienia regulacji instynktownej przez świadomą kontrolę, przez umiejętność rozpoznania, a jeszcze lepiej — powstrzymania projekcji *cienia*.

Problem utrzymania moralnego konfliktu w centrum świadomości nie jest jednak problemem centralnym w postępowaniu ze złem. Potrzeba czegoś więcej: potrzeba mianowicie osobistej decyzji, wyboru

w działaniu między dwoma wykluczającymi się wartościami. Możliwość znalezienia wyjścia pośredniego, jakiegoś wyjścia trzeciego, wydaje się zrazu niemożliwością: cóż mogłoby zjednoczyć takie przeciwieństwa, jak dobro i zło? Wydaje się, że obowiązuje tu logiczne prawo wyłączonego środka. W rzeczywistości jest jednak możliwe *przerośnięcie sprzeczności*, jej unicestwienie przez powstanie czegoś *nowego*, co jest transcendentne wobec obu stanowisk. Nierzadko można doświadczyć zdumiewającego faktu, że wystarczy wyzwolić się od poczucia konieczności trwania przy jednym z przeciwieństw, a natura przychodzi z pomocą, rozładowując konflikt. Wszystko zależy od postawy człowieka. Im większa będzie jego wewnętrzna niezależność od sztywnych zasad, im lepiej potrafi rezygnować ze swych uporów, tym większa również szansa, że doświadczy w końcu wyzwolenia wewnętrznego, odnajdzie się po drugiej stronie dobra i zła „poza dobrem i złem", by użyć wyrażenia Nietzschego. Z punktu widzenia psychologii, ofiara z uporu, z „woli ego" stanowi bowiem *conditio sine qua non* wyzwolenia. Doświadczenie psychologiczne jest więc tu swoistym odpowiednikiem religijnego, w którym do zmartwychwstania prowadzi droga przez ukrzyżowanie, a „wola ego" zostaje zniesiona na rzecz woli Boga. W obu wypadkach istotny jest moment ofiary. Im bardziej bowiem jesteśmy gotowi „ofiarować", postawić w stan zakwestionowania to, co świadomość nasza uważa za światło, tym mniej nieprzeniknione stają się ciemności naszej duszy. Wyjaśnia to w pewnej mierze, czemu odpowiedź na konflikty moralne stanowią czasem pewne symbole, te mianowicie, które wyobrażają możliwość pojednania wewnętrznych sprzeczności. Znamienne jest tu ożywanie symboli takich jak krzyż, koło czy złoty kwiat w okresach psychicznych kryzysów.

Nie istnieje oczywiście żadna powszechna reguła, która określałaby, w jaki sposób opisana wyżej zmiana postawy wewnętrznej określa decyzje moralne. Chodzi tu wszak zawsze o zdarzenie niepowtarzalne, zachodzące *hic et nunc*. Z czysto psychologicznego stanowiska nie sposób też ustalić, czy i jak dalece można lub „należy" dopuszczać świadomie „cień" do udziału w życiu osobowości. Wszelkie arbitralne orzeczenia na temat tego, co jest psychologicznie dobre a co złe musiałyby się bowiem opierać na bezprawnym uogólnieniu tego, co jest ze swej istoty indywidualne i jedyne w swoim rodzaju u każdego człowieka. Z punktu widzenia samej psychologii nie da się wreszcie uzasadnić ani podniesienia do godności kryterium wyboru moralności kolektywnej czy wyznaniowej, ani też uznania za bezwzględne „dobro" wszystkiego, co działa scalająco na osobowość. Konfliktowa sytuacja nieuchronnego napięcia między „światłem" a „cieniem" w nas samych jest więc w oczach psychologii zawsze niepowtarzalna i zawsze jednorazowa, i taka też — własna i niepowtarzalna — musi być każdorazowa odpowiedź każdego pojedynczego człowieka.

Do najbardziej istotnych konsekwencji rosnącej samoświadomości i samourzeczywistniania należy zdolność podjęcia własnej winy. Współżycie z cieniem czy też złem nie jest po prostu bez tego możliwe. Przeżyć naprawdę życie zawsze znaczy być winnym. I tego faktu wyminąć się nie da, tak jak nikt nie może wyminąć swych związków ze wspólnotą ludzką i z własnym wnętrzem. Wina stanowi w pewnym sensie przywilej człowieka: nie mają tego przywileju bogowie. Ale jest też głęboką przyczyną swoiście ludzkiego cierpienia: bólu jaki odczuwamy wobec losu i wobec samych siebie. Jeśli jednak człowiek ma dość odwagi, by uznać winę, podjąć cierpienie bycia złym — słabnie tyrania *super-ego* i następuje wyzwolenie z uwikłania w nieświadome poczucie winy i w nieświadomy lęk, uwikłania, które Freud uważał za nieuniknione. Im bardziej więc jednostka uznaje swą niedoskonałość, płynącą z natury, i z natury również płynące zło — mówiąc po chrześcijańsku: grzech — i im bardziej nad nim boleje, tym moralniejsze stać się może jej cierpienie. Nie ma zbawienia bez cierpienia, *sine afflictione nulla salus.*

Podjęcie winy indywidualnej jest do pewnego stopnia wzięciem na siebie również winy zbiorowej. Już chociażby ludzie, których problemy osobiste uwikłane są w sprzeczności epoki podejmują w swym starciu z *cieniem kolektywnym* jakiś udział w kolektywnej winie: zdają sobie sprawę ze swej współodpowiedzialności za bieg rzeczy w świecie, w którym żyją. Wina i cierpienie, związane nierozłącznie z procesem rozwoju człowieczeństwa, stanowią wreszcie szansę zwiększenia przez jednostkę jej faktycznej swobody wyboru: bez znajomości własnych uwarunkowań nie ma bowiem autentycznej wolności.

Reasumując, stwierdzamy: biegunowość dobra i zła tkwi w ludzkim życiu. W tym, czego doświadcza się jako dobro, jest z reguły obecnie także zło. Jest ono elementem procesu samourzeczywistniania się jednostki. Próbując unicestwić je z jakichkolwiek pobudek racjonalnych, zatrulibyśmy nieuchronnie samo źródło życia. Ale gdybyśmy puścili mu wodze całkowicie, prowadziłoby to również do samozagłady. Rozgrywka ze złem stanowi więc nasze stałe zadanie moralne i to zadanie wymagające maksimum wysiłku i świadomości, gotowości do ofiary i poszanowania wobec tego, co większe niż my. Taka postawa, płynąca z tego, co w człowieku najbardziej wewnętrzne, może uczynić prawdziwym paradoksalne twierdzenie o dobroczynności zła.

Liliane Frey-Rohn
(C. G. Jung-Institut Zürich)
tłum. G. P.

WŚRÓD KSIĄŻEK: PROBLEM ZŁA

Etienne Borne, *Le problème du Mal* („Problem zła"), Paris 1960, P. U. F., „Collection Initiation Philosophique".

Książki redagowanej przez Jean Lacroix serii „Initiation Philosophique" cieszą się doskonałą marką w zachodnich środowiskach katolickich. Stanowią one „propozycje uporządkowanej refleksji filozoficznej na temat zagadnień, które człowiek współczesny odczuwa jako kluczowe".

Praca É. Borne, która doczekała się już drugiego wydania, stanowi, zdaniem recenzentów francuskich „książkę będącą doskonałą lekturę wstępną dla każdego, kto interesuje się pytaniem, jak sytuuje się problem zła na tle współczesnej myśli i psychologii". Autor stwierdza z całą otwartością, że jest to problem kluczowy sensu życia ludzkiego i sensu wszechświata, problem, który znajduje odzwierciedlenie w elementarnym niepokoju i udręce bytu. Następnie analizuje rozmaite aktualne dziś drogi „przerośnięcia rzeczywistości zła": drogę „uniku" jaką stwarzają współczesne mity społeczne, a także w jakiejś mierze sztuka, drogę „sugestii racjonalistycznej", która broni przed złem perswadując, że jest ono iluzją i drogę ateizmu heroicznego, podejmującego odważnie tragizm istnienia jako sytuację bez wyjścia, sytuację rozpaczy. É. Borne odrzuca wszystkie te drogi; ani unik, ani wymyślne konstrukcje spekulatywne, ani rozpacz, ze swej istoty „zamknięta", nie pozwalają „przerosnąć" rzeczywistości zła. Należy stawić mu czoło nawet za cenę fazy „pokus ateistycznych", należy przejść poprzez nie, „przez dno", gdyż tak tylko osiągnąć można pełnię dojrzałej osobowości i pełnię wartości niefałszowanych. Właśnie chrześcijaństwo, oskarżane czasem o „pocieszycielskie łatwizny", idzie w istocie najdalej tą odważną drogą: jego konfrontacja z ogromem bezsensu świata prowadzi do tajemnicy odkupienia.

Autor nie analizuje bliżej sprawy samego przerośnięcia zła, „usprawiedliwienia", do którego prowadzić ma jego droga „przez dno"; ogranicza się do udowodnienia, że taka tylko droga jest konsekwentna. Oryginalność jego eseju leży w tym, że idzie on „pod prąd" naturalnej dla filozofów tendencji do posługiwania się konstrukcją metafizyczną, „rozwiązującą" pozornie zło w kategoriach „mądrości".

R. Verneaux, *Problèmes et mystères du Mal* („Problemy i tajemnice zła"), Paris 1956, La Colombe.

Studium ks. Verneaux ujmuje problem zła w kategoriach tomizmu. Wymaga ono pewnego trudu od czytelnika, zarówno ze względu na terminologię, jak na dość suchy, seminaryjny tok wykładu. Jest jednak chwalone przez recenzentów za rzetelne i wszechstronne opracowanie

zagadnienia. Autor rozpatruje zło z punktu widzenia metafizycznego (jego przyczyny, jego sens ontologiczny), z punktu widzenia teologii (zło a Bóg) i z punktu widzenia moralności (wina, grzech, pokusa, cierpienie, piekło).

J. Sertillanges, *Le problème du Mal* („Problem zła"), Tome I: *l'Histoire*. — Tome II: *la Solution* (tom I: „Historia", tom II: „Rozwiązanie"), Paris 1960, Editions du Cerf.

Tom pierwszy stanowi „historię problemu", począwszy od koncepcji i rozwiązań asyryjsko-babilońskich, a skończywszy na G. Marcelu. Autor omawia myśl hinduską, chińską, grecką, rzymską, a następnie rozwój myśli chrześcijańskiej na temat zła we Francji i w Niemczech. Osobno omówione są tendencje i stanowiska współczesne.

Tom drugi poświęcony jest szczegółowej analizie rozwiązań chrześcijańskich, które omówione są w dwu perspektywach: metafizycznej i teologicznej.

Zło jest „brakiem dobra". Lecz ów brak odbija się w określony sposób na przedmiocie, przez co nabiera charakteru pozytywnego. Nasuwają się więc pytania o stosunek zła i Boga: skąd pochodzi zło? Dlaczego istnieje? Autor odpowiada na nie analizą historii stworzenia, która określa miejsce zła w świecie, oraz analizą dzieła Odkupienia, dzięki któremu ów świat zorientowany został na powrót ku zmartwychwstaniu i ku ładowi.

Ch. Journet, *Le Mal, essai théologique* („Zło, esej teologiczny"), Tournai 1961, Desclée de Brouwer.

Autor poświęca bardzo wiele miejsca i uwagi samemu naszkicowaniu problemu zła na tle jego niezliczonych form i reperkusji w różnych dziedzinach życia i myślenia. Bardzo wyraźna jest troska o objęcie wszystkich aktualnych pytań i wątpliwości, co budzi duże zaufanie, choć czyni miejscami lekturę nieco trudną, a niektóre problemy omawiane jako „pochodne" mogą się wydać marginesowe. Część druga natomiast, w której autor przechodzi od samego postawienia kwestii zła do jej analizy, jest bardzo klarowna i tradycyjne rozwiązania podane są w jasnym i współczesnym języku. Interesujące i pożyteczne wydaje się też zakończenie eseju, zawierające konkretne wskazówki „patrzenia na zło w sposób, w jaki widzieć je musi Bóg, Chrystus i Swięci".

L. Bouyer, *Le problème du Mal dans le christianisme antique* („Problem zła we wczesnym chrześcijaństwie"), W pracy zbiorowej: *Le Mal est parmi nous* („Zło jest między nami"), Paris 1960, Plon.

Ks. Bouyer znany jest ze swych artykułów w miesięczniku „Dieu Vivant" (wychodził parę lat temu we Francji) jako obrońca teologii

eschatologicznej przeciw zwolennikom bardziej optymistycznego poglądu na „ziemskie rzeczywistości". Również w eseju o problemie zła przeciwstawia się on stanowisku reprezentowanemu przez ks. Sertillange, który pojmuje zło jako rodzaj „negatywu". U źródeł chrześcijaństwa, twierdzi ks. Bouyer, nie leży wcale rozumienie cierpienia jako „braku", a więc jako czegoś „co nam się zdarza niejako przypadkowo". Pierwsi chrześcijanie widzieli je i przeżywali w kontekście rzeczywistości Nieprzyjaciela i jego zniewalającej nas mocy, z której wciąż na nowo wybawia nas Chrystus. Istota problemu zła, tak jak widzimy go dziś, leży często w tragicznej w naszym odczuciu konfrontacji absolutnego, przerażającego szacunku Boga dla wolności stworzonej, nawet grzesznej i solidarności rodziny ludzkiej wobec ludzkiej ceny tej wolności. Zdaniem ks. Bouyera „nie istnieje żadne spekulatywne rozwiązanie «skandalu» Boga sprawiedliwego, który — stworzywszy nas istotami zmiennymi i materialnymi — «dopuścił» w jakimś sensie byśmy upadli". Jedyna odpowiedź jest empiryczna. Jest nią „przystanie do Chrystusa i stwierdzenie eksperymentem wiary, że Bóg włączył się sam w solidarność ludzką, biorąc na Siebie konsekwencje owego «nie», które dopuścił i nadając im tym samym walor dialogu i wspólnoty z Sobą". Ów dialog i wspólnota w ten sposób pojęte są jeszcze wspanialszym dziełem miłości niż samo stworzenie.

Ph. Delhaye, A. Gelin, *Théologie du péché* („Teologia grzechu"), Paris-Bruges 1960, Desclée de Brouwer.

„Głębokie teologiczne studium grzechu, uwzględniające postawy i sposób reagowania współczesnych ludzi", pióra dwu wybitnych teologów belgijskich, zaliczone zostało do „pięćdziesięciu najlepszych książek katolickich roku 1960". Pierwsza część książki poświęcona jest analizie problemów związanych z ideą grzechu: 1) w Starym Testamencie, 2) w Nowym Testamencie, 3) u ludów prymitywnych, 4) u filozofów greckich. W części drugiej autorzy zajmują się grzechem pierworodnym, grzechem uczynkowym, grzechem śmiertelnym i grzechem powszednim, przy czym, oprócz poglądów katolickich, podają także zarys doktryny grzechu Kościoła Prawosławnego oraz innych niekatolickich kościołów chrześcijańskich.

Louis Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde* („Grzech Adama i grzech świata"), Tome I. *L'ancien Testament* („Stary Testament"), Paris 1961, Ed. Aubier.

Autor analizuje niezmiernie szczegółowo problem grzechu w Biblii i w literaturze rabinistycznej. Przedstawia przy tym i uwzględnia bardzo wiele elementów, jak na przykład styl literacki, sytuacje historyczne, prace doktorów Kościoła, spory teologiczne pierwszych wieków

i światło, jakie rzucić może na pojmowanie grzechu liturgia wczesnochrześcijańska.

Grzech Izraela nie był pierwszą fazą grzechu świata, naszego grzechu i moralny zmysł winy istniał zawsze. Dopiero stopniowo jednak, począwszy od okresu proroków, narastać zaczęła w Narodzie Wybranym świadomość powagi grzechu i ogromu zła, jakie się z nim wiąże.

Bernard Piault, *La création et le péché originel* („Stworzenie i grzech pierworodny"), Paris 1961, Editions Spes.

Jak to podkreśla nie bez humoru recenzent „Lumen Vitae", „dyskusje o stworzeniu świata i o grzechu pierworodnym stały się dziś równie niemal modne jak kosmologia Teilharda". Książka B. Piaulta ma na celu podjęcie tej palącej dyskusji w kategoriach myślenia, jakimi operuje czytelnik współczesny i przedstawienie katolickiego stanowiska w sposób dla tego czytelnika przekonywujący. Autor wiąże bezpośrednio każde twierdzenie teologii z tekstami Pisma Świętego i tekstami liturgii.

Peter A. Bertocci, *Religion as Creative Insecurity* („Religia jako twórczy niepokój"), New York 1958, Association Press.

Autor wypowiada ostrą walkę dość częstym w Stanach Zjednoczonych tendencjom do przedstawiania religii jako swoistego „instrumentu higieny psychicznej", mającego gwarantować spokój ducha, wolność od wszelkich trwóg i łatwą drogę do wykształcenia pożytecznych cnót społecznych. Zdaniem P. A. Bertocci'ego religia naprawdę dojrzała (a już szczególnie religia chrześcijańska) stawia bardzo wysokie wymagania moralne i intelektualne. Wierność tym wymaganiom (takim jak odwaga przebaczania, odwaga demaskowania własnych zakłamań, sama wiara nawet) jest nieodłączna od niepokoju, który jednak jest pozytywny i twórczy. Niepokój ów ilustruje autor między innymi na przykładzie problemu zła, które widzi jako „sytuację wyjściową" dla dialogu twórczej inicjatywy duchowej człowieka i twórczej inicjatywy wezwania lub miłosierdzia Boga. Podobną „inicjatywę twórczą" ducha, powstałą z niepokoju, implikuje i rozwija gest przebaczenia.

Marc Oraison, *Devant l'illusion et l'angoisse* („W obliczu iluzji i trwogi"), Paris 1961, Fayard.

Znany teolog i psychiatra, Marc Oraison podejmuje podobny nieco temat jak P. A. Bertocci. Pytanie, na które odpowiada w swojej książce brzmi: czy rzeczywiście religia jest ucieczką od niepokoju człowieczeństwa w krainę pocieszycielskich mitów? Czy też jest źródłem niepokoju o sens życia i przeznaczenie ludzkie, właśnie dlatego, że jest sama tym sensem i przeznaczeniem? Ks. Oraison broni wizji „religii

jako niepokoju" przede wszystkim na gruncie psychologicznym. Dojrzałość, jego zdaniem, jest nieodłączna od niepokoju, zawiera bowiem w sobie postulat sprostania sytuacjom, których powagę się zna, lecz których złożoność dostrzega się również. Tylko dojrzałość jednak i jej właściwy „dojrzały niepokój" pozwalają żyć pełnym życiem i żyć pełną religią. Autor ilustruje swe tezy przykładami z psychologii, jak mechanizm przezwyciężania frustracji czy opanowywania konfliktów na tle seksualnym, oraz cytatami najrozmaitszych autorów, między innymi Freuda, św. Tomasza, G. Marcela. Problem zła w tym ujęciu, nie jest oczywiście rozwiązany teoretycznie, lecz raczej przedstawiony jako „sytuacja życia", która nie może nie niepokoić, lecz która — w perspektywie nadziei religijnej — przekształca ten niepokój w „pozytyw" odpowiedzialnej aktywności. Sposób myślenia i styl ks. Oraison obrazuje doskonale jego często cytowana refleksja o tym, że nie można sprostać rzeczywistości zła, jeśli się nie jest jak dziecko w obliczu Boga, ale „nie można być naprawdę dzieckiem przed Bogiem, póki się nie jest dostatecznie dorosłym wśród ludzi".

mg

KLEPPER, TRAGEDIA LEGALISTY

Dorobek niemieckiego pisarza Jochena Kleppera (1903—1942) nie jest w Polsce znany nie tylko z przekładów, ale nawet z relacji publicystycznych. I nic dziwnego. Szczupła ilościowo puścizna literacka pisarza, mimo wysokich walorów artystycznych, przyznawanych jej przez krytykę niemiecką, nosi tak specyficznie narodowy charakter, że trudno jej kusić się o znalezienie oddźwięku poza własnym obszarem językowym. Główne dzieło *Der Vater* (1937) poświęcone jest próbie nowego spojrzenia i rehabilitacji postaci Fryderyka Wilhelma I, twórcy wojskowego państwa pruskiego, cieszącego się najgorszą opinią wszystkich historyków, nie wyłączając i niemieckich, liberalniejszych badaczy. Nastrojowe opowiadanie „Łódź pogodnych ludzi", malujące życie flisaków odrzańskich, osadzone jest mocno w krajobrazie i klimacie niemieckiej prowincji lat międzywojennych. Wreszcie zamierzona wielka powieść o Lutrze (z której zachował się tylko obszerny fragment pt. „Ucieczka Katarzyny von Bora") odsłonić miała korzenie niemieckiego protestantyzmu. Jest ponadto Klepper twórcą kilkudziesięciu protestanckich pieśni kościelnych.

Ale nie te utwory, przeniknięte ideałami protestantyzmu i prusactwa — dla Kleppera oba te pojęcia pozostają w oczywistym, organicznym związku — zapewniły pisarzowi miejsce i rangę w duchowym

życiu Niemiec i uczyniły z niego zjawisko godne również życzliwej uwagi polskiej opinii kulturalnej.

Tytuł do sławy i pamięci dało Klepperowi jego życie i jego śmierć, co jest przypadkiem nie tak częstym w dziejach ludzi w ogóle, a twórców w szczególności, tym bardziej, że życiorys Kleppera — poza ostatnim tragicznym akordem — nie zawiera faktów znamiennie go wyróżniających spośród innych, zwyczajnych losów ludzkich.

W dziejach Jochena Kleppera był tylko jeden zewnętrzny, niezależny od jego woli fakt o przemożnym znaczeniu: żydowskie pochodzenie jego żony.

Urodzony w pastorskiej rodzinie na Dolnym Śląsku, wkrótce po małżeństwie w 1931 r. przeniósł się Klepper z Wrocławia do Berlina. Tu, po krótkim okresie współpracy z czołowym organem SPD „Vorwärts", uzyskał stanowisko w radiu, gdzie z miejsca wybił się jako utalentowany realizator słuchowisk. Po dojściu Hitlera do władzy został szybko, z uwagi na swe mieszane małżeństwo, usunięty z radia i podjął pracę w słynnym wydawnictwie Ullsteina, gdzie też długo, z tej samej przyczyny, nie zagrzał miejsca. Literacki sukces jego pierwszej powieści *Der Kahn der fröhlichen Leute* (1933) nie uchronił go przed dalszymi represjami. Usunięty z Izby Pisarzy Rzeszy został praktycznie pozbawiony możliwości pracy twórczej. Na szczęście dla niego wydana w tym właśnie czasie jego druga powieść *Der Vater* spotyka się z gorącym przyjęciem krytyki narodowosocjalistycznej, co umożliwiło jego przyjaciołom uzyskanie dla Kleppera „pozwolenia wyjątkowego" na działalność pisarską. W oparciu o to pozwolenie, Klepper, nie szykanowany już ustawicznie, usiłuje zbudować dla swej rodziny względnie spokojne życie, chociaż nad jego żoną i jego dwiema pasierbicami wisi ciągle groźba wzmagających się represji antyżydowskich. Niedługo przed wybuchem wojny udało mu się wysłać starszą przybraną córkę do Anglii. W końcu 1940 r. zostaje zmobilizowany i przez dziesięć miesięcy odbywa służbę w przyfrontowej jednostce w Polsce, Bułgarii i na okupowanej właśnie Ukrainie. W październiku 1941 r., jako „niegodny służby w niemieckiej armii" z powodu swego małżeństwa, zostaje zdemobilizowany i powraca do Berlina.

Od chwili powrotu Kleppera z wojska jego osobista tragedia rozwija się w sposób nieunikniony ku katastrofie. Pisarz nie pozostaje bierny. Udaje mu się dotrzeć do ministra spraw wewnętrznych Fricka i uzyskać od niego pismo, gwarantujące względne bezpieczeństwo jego żonie i pasierbicy. Ale i Frick nie tai, że jest to środek tymczasowy: rozwiązaniem byłaby emigracja obu kobiet do któregoś z krajów neutralnych. Frick obiecuje ułatwić uzyskanie dla nich paszportów. W oczekiwaniu ciosu, wśród hiobowych wieści o deportacjach i rozstrzeliwaniach, obejmujących już krąg bliskich żydowskich znajomych, Klepper uruchamia wszystkie swe znajomości dla uzyskania wizy wjazdowej do Szwaj-

carii lub Szwecji, przynajmniej dla swej córki. Nie opuszcza go świadomość, że wysilki jego zapewne okażą się bezowocne. W tej sytuacji Klepper rozważa wielokrotnie możliwość wspólnego samobójstwa. Pismo św. wymienia tylko jeden grzech, który przekreśla zbawienie: grzech przeciw Duchowi św. Czyż przyzwolenie, choćby bierne, na mord i pohańbienie najbliższych, za których ponosi odpowiedzialność przed Bogiem, nie jest właśnie tym grzechem? I Jochen Klepper dokonuje wyboru. Samobójstwo nie będzie dla niego ucieczką od życia, ale jedynym sposobem uratowania swej osobowości i swej religijnej postawy. Podjęcie tej decyzji, aprobowanej przez żonę i córkę, nie zmienia sposobu życia pisarza. Nadal robi wszystko, by ocalić przynajmniej córkę, kontynuuje rozpoczęte prace literackie, prowadzi zapiski w dzienniku. 5 grudnia niezmordowane zabiegi szlachetnego człowieka, sekretarza poselstwa szwedzkiego w Berlinie, Almquista przynoszą rezultat: Szwecja udziela wizy wjazdowej córce Kleppera. 7 grudnia Klepper przyjęty jest przez Fricka. Hitlerowski minister pamięta o danej przed rokiem obietnicy, ale nie wiele może zrobić: wydawanie paszportów dla Żydów nie należy już do jego kompetencji, lecz SD (Sicherheitsdienst). Przyrzeka jednak poprzeć sprawę w SD. 9 grudnia, w następstwie interwencji Fricka, przyjmuje Kleppera Eichmann. Rozmowa bez rezultatu. Eichmann poleca zgłosić się do niego po odpowiedź nazajutrz o godz. 3 po południu. A oto ostatni zapisek „Dziennika" z późnych godzin wieczornych 10 grudnia: „Po południu rozmowa w Sicherheitsdienst. Umieramy więc — ach, to także wola Boga. Dziś w nocy idziemy wspólnie w śmierć. Nad nami w ostatnich godzinach obraz błogosławiącego Chrystusa, który nas otacza. W tej chwili kończy się nasze życie". 10 grudnia 1942 roku Klepper odebrał sobie życie wraz z żoną i przybraną córką.

W tych czasowych i faktograficznych ramach rozgrywa się dramat moralny jednostki, prowadzącej samotną walkę w obronie swej ludzkiej godności z apokaliptyczną zmorą totalitarnego państwa.

Klepper od 1932 r. aż do dnia swej śmierci prowadził niezwykle systematycznie dziennik, będący znamiennym świadectwem osobowości pisarza i wstrząsającym dokumentem okresu dziejowego, w którym przyszło mu żyć i umierać.[1] Waga tego dokumentu, nie odosobnionego przecież w obszernej literaturze „czasu nieludzkiego", wypływa z kilku faktów, wyróżniających go spośród innych przekazów.

Klepper odznaczał się tym rodzajem żarliwości religijnej, dla której Pismo św. stanowi nieustanne źródło inspiracji i wartościowania. Jest tylko jeden autorytet, jeden nakaz, który nigdy nie zawodzi: Słowo — nawet jeśli jest ciemne, przytłaczające, przerażające. Zobaczyć, w jaki

---

1 Jochen Klepper, 1) *Unter dem Schatten deiner Flügel*, 2) *Überwindung*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

sposób Bóg poprzez słowo kształtuje życie swoich sług, skontrolować to na własnych losach — oto ukryty zamiar leżący u podstaw pamiętnika Jochena Kleppera. Te zapiski, prowadzone bardzo metodycznie, dzień po dniu, przez prawie jedenaście lat, były dla autora czymś ogromnie własnym i intymnym, nieustanną rozmową między sługą a Panem, rozmową nie przeznaczoną dla żadnych uszu, nawet najbliższych; zyskują przez to znamię niespotykanej szczerości i autentyzmu.

Inne głośnie pamiętniki zamykają się głównie w czasach wojny, kiedy hitleryzm nie usiłował nawet osłaniać jakimiś pozorami straszliwej prawdy o sobie. U Kleppera inaczej — lwia część wspomnień obejmuje okres przed wybuchem wojny, w którym powszechne w Niemczech (i nie tylko w Niemczech) zaczadzenie nazizmem próbuje się usprawiedliwić dziś nieświadomością tego, czym hitleryzm miał się dopiero stać.

I wreszcie jeszcze jedna różnica. Świadkami oskarżenia w nieustającym procesie niemieckiego totalizmu są wyłącznie jego ofiary. Tutaj oskarża niemiecki pisarz, człowiek, którego pozycję w narodowej kulturze respektowali w jakiś sposób nawet najzagorzalsi przedstawiciele systemu. Doniosłość tego oskarżenia jest tym większa, że nie leżało ono w intencji autora — jego zamiary miały, rzec można, charakter metafizyczny — lecz wynika z prostej rejestracji zdarzeń powszedniego życia.

Pamiętnik jest dwuwarstwowy. Obok głównego, religijno-moralnego nurtu, stanowiącego dominujący motyw każdodziennych zapisek, Klepper notuje wszystko, co miało związek z jego czynnym życiem i co zaprzątało jego żywy umysł. Dzięki temu z 1400 stron dziennika wyłania się i plastyczny obraz dziesięciu lat zwycięskiego hitleryzmu, i kronika polityczna Europy tego okresu, i postępujący upadek duchowego i instytucjonalnego życia Niemiec, i służba wojskowa w okupowanych krajach Europy, i zwykłe radości i smutki przeciętnego życia mieszczańskiego, i wreszcie to, co najistotniejsze: gehenna Niemców żydowskiego pochodzenia. Tak, właśnie Niemców, a nie Żydów. Bo dla Jochena Kleppera, jak i dla jego środowiska, dostatecznie rozległego i zróżnicowanego, by uchodzić za reprezentatywne dla społeczności niemieckiej lat trzydziestych, słowo „Żyd" jest jedynie pojęciem wyznaniowym. Nie zawiera ono w sobie ładunku nie tylko wrogości, ale nawet obcości. Ale hitleryzm, jak każda magiczna koncepcja socjologiczna, potrzebował konkretnego obiektu nienawiści, mogącego skanalizować uzasadnione nastroje niezadowolenia i ułatwić rozprawienie się z wszystkimi przeszkodami na drodze do totalnego ujarzmienia ludzkich umysłów. Wybór Żydów jako głównego wroga nie był oczywiście przypadkowy. Wynikał on jednak nie z faktycznie istniejącego antagonizmu, lecz z przesłanek wyrozumowanych. Stąd Eichmann, dyktu-

jący swe wspomnienia, mógł powiedzieć, że nigdy nie był antysemitą. ani osobiście nie czuł nienawiści do żadnego Żyda!

Zapiski Kleppera odsłaniają mechanizm niszczenia wszelkich przejawów niekonformistycznego myślenia i indokrynacji społeczeństwa obcym mu z początku uczuciem nienawiści rasowej. Klepper i ludzie z jego kręgu są świadomi tego, co się wokół nich dzieje, nie mają wątpliwości co do etycznej i politycznej wartości hitleryzmu, podporządkowują się jednak systemowi nie tylko bez próby oporu, ale nawet nie zdobywając się na uznanie go we własnym przekonaniu za narzucone gwałtem bezprawie. Klepper, jaśniej od innych patrzący z uwagi na swą osobistą sytuację, dopiero w końcu 1938 roku, po fali pogromów organizowanych przez SS i policję, uwolni swe sumienie od posłuszeństwa zbrodniczej władzy, co zresztą nie będzie mieć żadnego wpływu na jego praktyczne postępowanie.

„Dziennik" druzgocze niektóre z mitów, dzisiaj troskliwie pielęgnowanych w Niemczech zachodnich. Więc najpierw, o czym już wspomniano, mit o dwóch obliczach hitleryzmu. Jochen Klepper od pierwszych dni „Machtübernahme" nie miał żadnych złudzeń, czym hitleryzm jest w rzeczywistości i jakie będą jego następstwa dla Niemiec. Dalej nic nie zostaje z ciągle funkcjonującej legendy, jakoby zbrodnie w krajach okupowanych i obozach koncentracyjnych były tak skrzętnie ukrywane, że przeciętny Niemiec nie miał żadnej możności dowiedzenia się o nich. Klepper notuje uwagi i o wysiedleniach w Wielkopolsce, i o natychmiastowym rozstrzeliwaniu Żydów niemieckich, deportowanych w okolice Lublina, o tragedii Żydów słowackich i polskich, o okrucieństwach w obozach Sachsenhausen i Ravensbrück. A jest to połowa 1942 roku i maszynę „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej" przygotowywano dopiero do rozruchu. Informacje o tych sprawach, z rzadka zresztą rozsiane w pamiętniku, mają charakter krótkich, niekomentowanych wzmianek kronikarskich w przeciwieństwie do obszernych rozważań na temat pierwszych zarządzeń antyżydowskich i pogromowych gwałtów. Świadczy to o ich spowszednieniu, o tym, że stały się zwyczajnym składnikiem niemieckiego życia. Można by przypuścić, że Klepper, ze względu na swe położenie osobiste, był szczególnie wyczulony na te sprawy. Ale okazuje się, że pisarz wiele tych informacji uzyskiwał od swych sąsiadów, przeciętnych mieszczuchów z podberlińskiego osiedla.

I wreszcie sprawa niemieckiego ruchu oporu. Nie w tym rzecz, że na tysiącpięćset stron skrupulatnej kroniki trudno znaleźć fakt, który przy najlepszej woli można by poczytać za wyraz zorganizowanej opozycji. Idzie o ludzi. Środowisko Kleppera nie składa się z protagonistów Hitlera. Przeciwnie. To są intelektualiści, starający się zachować niezależność sądu, członkowie rodzin Hohenzollernów i Wetynów, arystokraci, marzący o odbudowie monarchii, księża katoliccy, pastorzy

i działacze ewangeliccy, świadomi, że po Żydach będą kolejnym obiektem likwidacji, żołnierze z różnych klas społecznych, którym blask zwycięstw nie odebrał poczucia rozpaczliwej rzeczywistości. Wśród nich są ludzie zdolni do współczucia i ofiary, jak zaprzyjaźniony z Klepperem pastor, który pomoc Żydom przypłacił obozem koncentracyjnym. Ale wśród nich nie ma ani jednego, który by był zdolny do myśli, że można się zbuntować. Nawet nieszczęsna pasierbica pisarza, narażona na ustawiczne upokorzenia i szykany, z rozważanej alternatywy: upadek Niemiec czy likwidacja Żydów wybiera to ostatnie. Przestajemy się dziwić utrzymywaniu się autorytetu Hitlera do ostatniej minuty klęski: takie społeczeństwo można daleko zaprowadzić.

I Jochen Klepper miałby chyba prawo postawić pytanie: co się zmieniło? Czy jakaś grupa ambitnych awanturników nie potrafi znowu powtórzyć historii? Nie szukajmy łatwej odpowiedzi. Ale czy nie świadczy o czymś fakt statystyczny: miła i hitlerowcom powieść Kleppera *Der Vater* uzyskała po wojnie nakład ponad 80 tys. egzemplarzy wobec 30 tysięcy „Dziennika".

Chociaż dramatyczną osią „Dziennika" jest problem Żydów w systemie hitlerowskim, materiał zgromadzony przez Kleppera obrazuje przede wszystkim zagadnienie społecznej dezintegracji Niemiec. Był to oczywiście proces świadomie realizowany przez partię narodowosocjalistyczną, ale łatwość jego przebiegu nasuwa pytania wykraczające daleko poza wewnętrznopolityczną problematykę nazistowskich Niemiec. Rozumiemy, że usunięcie — według informacji Goebbelsa, ogłoszonej na zebraniu Izby Kultury Rzeszy, o czym donosi Klepper w zapisku pod datą 26 listopada 1937 — z niemieckiego życia kulturalnego 30.000 artystów, pisarzy, dziennikarzy i aktorów z powodu ich „obcości" duchowej i rasowej musiało doprowadzić w Niemczech do intelektualnej pustyni. Zrozumiały jest także upadek organizacji politycznych i związków religijnych i charytatywnych w następstwie policyjnych represji. Ale przeżywszy w znacznie koszmarniejszej postaci te same doświadczenia, nie możemy pojąć zupełnej bezradności ludzi zagrożonych w podstawach istnienia. Klepper był człowiekiem aktywnym, posiadającym rozległe znajomości i ścisłe przyjaźnie; nie był pozbawiony pewnych zasobów materialnych. Od złudzeń, że przynajmniej część Żydów niemieckich: kombatanci z pierwszej wojny, członkowie rodzin mieszanych, otrzyma odrębny *status* umożliwiający im przetrwanie, uwolnił się szybko. Ale mimo to całą swoją energię, wszystkie swoje stosunki skierowuje ku zdobyciu indywidualnego „glejtu na życie" dla swoich najbliższych i to oczywiście poprzez istniejące instytucje i w ramach obowiązujących przepisów. Nie próbuje natomiast i nawet nie rozważa możliwości kroków nielegalnych: wyrobienia swym bliskim fałszywych dokumentów czy ukrycia ich u zaprzyjaźnionego chłopa czy pastora. I jeżeli Klepper nie poszedł na tę drogę, to nie

z braku pomysłowości. On wiedział, że jej w ogóle nie ma. W totalnym systemie miał świadomość totalnego osamotnienia. W jednym tylko, krótkim okresie życia ten niemiecki intelektualista i antyfaszysta nie czuł się samotny: gdy był w wojsku. Nie jest to stwierdzenie, które by budziło optymizm.

Mieczysław Pszon

BALLADA PO BURZY

Tom szkiców literackich Wiesława Szymańskiego poświęcony jest w całości sprawom poetyckim dwudziestolecia przedwojennego[1]. Wydaje się, że wewnętrznym zamówieniem autorskim na tę książkę była: chęć oceny z perspektywy czasu przedwojennych „mód" poetyckich, oceny przeprowadzanej dzisiaj, t. zn. po tym wszystkim, co literatura nasza od tej pory przeżyła, a na tle tego, co w tej chwili w niej się dzieje (zwłaszcza w poezji). Szymański nigdzie tego nie wyraził wprost, ale tak odczytuję jego intencje. Zamiar ten godny jest jak największej pochwały i poparcia. W istocie bowiem rzeczy, młody poeta debiutujący dzisiaj czuje się bezbronny w historii własnej kultury. Brak jest syntez a nawet przyczynków pomagających mu przewartościować najświeższą przeszłość słowa, którym włada.

Ballady przed burzą składają się z szeregu portretów poetyckich autorów związanych w bardziej luźny lub ścisły sposób z czasopismem „Kwadryga" ukazującym się w latach trzydziestych. Są to: Władysław Sebyła, Bolesław Miciński, Zbigniew Uniłowski, Stefan Flukowski, Józef Czechowicz, Stanisław Piętak, Bronisław Ludwik Michalski, Henryk Domiński, Władysław Podstawka, Artur Rzeczyca, Jan Śpiewak. Już po odczytaniu tych nazwisk zdajemy sobie sprawę, że zainteresowania Szymańskiego nie poszły utartym szlakiem najmłodszych przed i po wojnie grup literackich Awangardy i Skamandra. Jeżeli zważymy, że do dziś dnia osiwiali już w bojach awangardyści nadal wodzą prym na polskiej giełdzie poetyckiej (Przyboś), a w świadomości „szarego odbiorcy" z pojęciem „poezja przedwojenna" kojarzą się nazwiska: Tuwim, Lechoń, Wierzyński, od razu zdamy sobie sprawę, że Szymański postanowił coś w tej nieprzewietrzonej nowymi przewartościowaniami atmosferze zmienić. Zważmy, że niektóre nazwiska poetów, zwłaszcza: Micińskiego, Uniłowskiego (jako prozaika), Czechowicza, zaważyły bardzo na kształcie naszej poezji. A nawet, jeżeli nie zaważyły w stopniu takim do jakiego dorosły, to tylko dlatego, że pozostawały w cieniu zapomnienia „sztucznego", sfabrykowanego przez

---

1 Wiesław Szymański, *Ballady przed burzą*, Warszawa 1961, PIW s. 247.

monopolistów tzw. giełdy literackiej. Ten dialog między środowiskami (nie koteriami, bo bój toczył się i toczy o sprawy bardzo ważne, rzeczywiste), pokazany nieco od strony kulis, w książce Szymańskiego jest jej największym walorem. Jest on nieco zakamuflowany, ostrze książki debiutującego krytyka nie jest może łatwe do odczytania dla mniej wtajemniczonych w dzieje środowisk literackich ostatnich dziesiątków lat, ale podkreślam, sam wybór tej właśnie a nie innej plejady poetów o nazwiskach i znanych i mniej znanych, *minorum gentium*, dobitnie świadczy o intencjach, upodobaniach i zamierzeniach autora.

Tytuł książki *Ballady przed burzą* z jednej strony odbija katastroficzny ton życia i poezji bohaterów książki, z drugiej strony przypomina, że pomiędzy opisywanym okresem w naszej poezji, a obecną próbą jego rehabilitacji na giełdzie poetyckiej, była cezura drugiej wojny światowej i przemian socjalistycznych w Polsce. Można dzisiaj już ocenić, który nurt poezji bardziej organicznie związany był z duchem czasów, a który minął, tak jak mijają niezbyt głęboko sięgające mody. Z pewnością tymi poetami, którzy w swej twórczości odbili najbardziej istotne konflikty historii, którzy rzecz ludzką starali się unieść na barkach metafor i kadencji układanych fraz, byli twórcy z kręgu „Żagarów" i „Kwadrygi". Te nurty dzięki swej intelektualnej ważkości i humanistycznemu autentyzmowi udźwignęły ciężar tych lat, nie ześlizgnęły się w formalistyczną kwiecistość sztucznie utrzymywanego przy życiu awangardyzmu jak i sentymentalną rymowatość postskamandrytów.

Warto jednak zaznaczyć, że właśnie dziś, z perspektywy lat, rozumowanie kategoriami pism, środowisk i koterii przestaje mieć rzeczywisty sens. Tylko niemrawości naszego życia literackiego przypisać trzeba tę sytuację, w której spór pomiędzy awangardą a kwadrygantami może być jeszcze aktualny. W międzyczasie powstało już zbyt wiele nowych faktów literackich w postaci wydanych tomików i pojawienia się wielu nazwisk, by to, co kiedyś było bardzo ważne, nie przemieniało się powoli w rozpaczliwą groteskę.

Nie jest to zarzut pod adresem Szymańskiego jako krytyka. On zrobił to, co powinien był zrobić. Uzupełnił obraz naszej tradycji poetyckiej, uzupełnił go, tak by późny wnuk nie był zdezinformowany. Udowodnił mimo woli, że po okresie różnych wieloletnich nawet pasji przejawiających się w różnych modach i zwycięstwach lub klęskach na tzw. oficjalnej giełdzie nadszedł okres, gdy wszystko zaczynamy widzieć już w odpowiednich proporcjach jako łańcuch uzupełniających się zjawisk związanych z czasem dzisiejszym. To poczucie organiczności i ciągłości rozwoju naszej własnej kultury poetyckiej jest ważne dla tych, którzy zdecydują się w ten sam poważny, jak to robili kwadryganci czy awangardyści, sposób parać lirycznym słowem.

Zapytajmy teraz jak Szymański wykonał tę swoją nonkonformistyczną w zamierzeniu pracę. Posługuje się on bowiem dosyć zaskakującą dla czytelnika metodą pisania i komponowania swoich szkiców. Sam już podtytuł książki: „szkice literackie", a nie krytyczno-literackie wskazuje na jakiś eksperyment, a w każdym razie na chęć ujmowania problemów z zakresu typowej krytyki literackiej w sposób bardziej literacki niż krytyczny. Jak wyszedł autor na tym niezdecydowaniu, bądź też na dążeniu do oryginalności, do nowej formy?

Wspominałem już o tym, że książka Szymańskiego składa się z szeregu portretów literackich. Każdy z tych portretów malowany jest za pomocą luźnych uwag krytyka, oraz dokumentów wyszperanych w różnych archiwach prywatnych, w czasopismach. Przypomina to surrealistyczne malowidła, gdzie poza nałożonymi pędzlem farbami wlepiona zostaje w barwy stara pończocha, rachunek za gaz, lub kapelusz. Porównanie to nie ma być oceną, ale czymś, co ukazuje intencje autora. Jego nonkonformizm w stosunku do „oficjalnego" obrazu historii poezji ostatnich trzydziestu lat przejawił się w dobranej do wykonania tego zamiaru formie wypowiedzi. „Ballady" są tomem szkiców krytyka pisanych „niekrytycznym" językiem. Posługując się prywatną korespondencją przedstawianych postaci, rachunkami za druk „Kwadrygi" wystawionymi przez księgarnię Ferdynanda Hoesicka, czy też ogłoszeniami ze studenckich wieczorów poetyckich, skąpiąc jednocześnie własnego komentarza, Szymański starał się zrekonstruować życie tak, jak to robi literatura, uchwycić coś z autentycznej atmosfery minionego czasu, którą płomień wypłoszył ze spalonych w czasie wojny biurek. Autor *Ballad* mówi więc czyimś językiem, w czyimś imieniu. Zamierzenie na poły literackie, mimo że nie napisał on powieści czy też serii nowel biograficznych. Ale mimo wszelkich walorów, jakie posiada takie podejście do materiału historyczno-literackiego, a są to: zbliżenie nastrojowe, podniesienie ważności urzędowego papierka czy listu do przyjaciela do rangi spraw życia i śmierci (a bywa tak czasem), wykoncypowana metoda nie spełnia w całej rozciągłości zamierzonej roli. Autor, który mimo wszystko jest najważniejszy w tej książce, schował się w niektórych szkicach tak dokładnie i pilnie za cudze materiały, że nie wiadomo jaki ma on do nich stosunek. To już jest sytuacja zła. W *Balladach* normalne oceny krytyczne, jakie się zazwyczaj spotyka w tego rodzaju książkach, zastępuje aluzja literacka samego Szymańskiego. Wydaje się, że nie jest on na tyle dojrzałym pisarzem, by aluzja ta była dosyć czytelna mimo swej celowo komponowanej nastrojowości i wdzięku. Jest w tym jakaś maniera psująca zamierzenia. Uwaga ta dotyczy głównie dwóch szkiców: „W połowie dwudziestolecia" i „Podróży z dyliżansu filozoficznego". Natomiast w pozostałych szkicach nawet skąpy komentarz formułowany jest wprost, bez jakiejkolwiek stylizacji, wiemy o co chodzi i w ten spo-

sób uwaga jest bardziej napięta, problemy pociągające. Zwłaszcza w „Legendzie o Unilowszczaku" prostota ta święci triumfy.

W sumie ocena formalna *Ballad* byłaby taka, że przy tym temacie, jaki poruszył autor, tym środowisku, aluzyjność i wtórność były może na miejscu, ale na dłuższą metę, gdy krytyk dojrzeje i więcej sam będzie chciał mówić, metoda literackiego kostiumu przestanie mu wystarczać. Chyba że Szymański sam wystąpi w przyszłości nie jako krytyk, ale pisarz? Jest prawie rzeczą pewną, że dwoistość formalna *Ballad przed burzą* płynie właśnie z jakiegoś wewnętrznego niezdecydowania: co uprawiać — literaturę czy krytykę. Bo (dodać należy na końcu) ze względu na nastrojowość i pietyzm w stosunku do drobiazgów cudzego życia, jakie na każdym kroku przejawia autor, *Ballady* mają charakter osobistego pamiętnika. Niekiedy nie wiadomo kto go pisze: Miciński czy Szymański na przykład. Sądzę, że osiągnąwszy większy stopień samodzielności nie w wyborze (bo ten już został właśnie osiągnięty), lecz w tworzeniu rzeczy własnych, droga albo literacka, albo krytyczna (albo ta i ta, ale bez zachodzenia na siebie) powinna się u autora wyklarować.

Marek Skwarnicki

INTERESUJĄCA GODZINA

W rzeczywistości trudno jest w ciągu godziny przejrzeć tę interesującą książkę, jaką jest *The Liberal Hour* John Kenneth Galbraith'a [1]. Zbiór artykułów, esejów czy luźnych wykładów jest zawsze trudniejszy do przeczytania niż książka poświęcona jednolitemu tematowi, tym bardziej że część tych artykułów, zawartych w części pierwszej, zajmuje się zagadnieniami gospodarczymi, które budzą w dzisiejszym społeczeństwie największe zainteresowanie i są często kontrowersyjne. Szkice z historii amerykańskiej w części drugiej mają nieco inny charakter. Można przypuszczać, że autor wybierając niektóre ciekawsze momenty z amerykańskiej historii gospodarczej chciał na konkretnych przykładach dać przestrogę społeczeństwu amerykańskiemu w momencie przed samymi wyborami prezydenckimi w roku 1960. Trzeba pamiętać, że książka wyszła właśnie w tym czasie, a prof. Galbraith, obecny ambasador Stanów Zjednoczonych w Indiach, był jednym z najbliższych doradców prezydenta Kennedy'ego. Część trzecia stanowi trochę sentymentalny a trochę idylliczny obraz rolnictwa amerykańskiego w wieku automatyzacji i industrializacji.

---

[1] John Kenneth Galbraith, *The Liberal Hour*, Wyd. Hamish Hamilton, 1960.

Część pierwsza jest zatytułowana: „Wnioski przestrzenne". Sądzę, że autor miał tu na myśli czas i przestrzeń jako decydujące czynniki w rozwiązywaniu problemu nie tylko o charakterze gospodarczym, który przedstawił sugestywnie w tej części. Strategia pokojowego współzawodnictwa to *par excellence* artykuł polityczny, przedstawiający punkt widzenia sfer związanych z prezydentem Kennedym oraz ich program wyborczy. Artykuł ten był napisany po wizycie premiera Chruszczowa w Stanach Zjednoczonych i Galbraith wyraźnie wskazuje, że prezentowanie Związkowi Radzieckiemu całej doskonałości mechanizmu produkcji amerykańskiej nie fascynuje tak dalece Rosjan, gdyż są to problemy, które można nadrobić. Natomiast to, co mogłoby rzeczywiście wywrzeć wrażenie na gościach radzieckich, to — nauka i sztuka amerykańska, które zostały tylko w minimalny sposób pokazane. Galbraith sugeruje, że właśnie na tym odcinku w najbliższym okresie czasu współzawodnictwo między Związkiem Radzieckim i Stanami Zjednoczonymi będzie decydujące i że w chwili obecnej niewątpliwie przewagę ma Związek Radziecki.

Ogólnym rozwinięciem tego problemu zajmuje się autor w następnym rozdziale dochodząc do wniosku, że — wbrew powszechnie przyjętym twierdzeniom — rola człowieka we współczesnym, zmechanizowanym świecie znacznie wzrosła. Entuzjaści automatyzacji uważają, że już w najbliższej przyszłości człowiek będzie zastąpiony przez maszynę. Przytaczają oni szczególnie problem zdalnie kierowanych pocisków, które w chwili obecnej coraz bardziej się udoskonala, tak że w działaniach wojennych maszyny mają zastąpić ludzi, którzy nie będą brali w nich bezpośredniego udziału. Stwarza to pewną atrakcyjność wojny, gdyż zawsze dla tych, którzy nią kierują z pewnego oddalenia, jest ona łatwiejsza do przyjęcia. Niemniej te poglądy są zdaniem Galbraitha powierzchowne, właśnie w naszych czasach rola człowieka znacznie wzrosła i ogólne przeświadczenie, tkwiące głęboko w naszej psychice, że niemożliwością byłoby pełne zastąpienie człowieka przez maszynę, jest zdrowym instynktem ludzkim. Jeżeli dochodzi do współzawodnictwa między człowiekiem i maszyną, to od dwóch stuleci człowiek zawsze wychodzi z tego współzawodnictwa zwycięsko i nigdy rola i pozycja człowieka nie stała wyżej niż w chwili obecnej. Badania prowadzone przez *National Bureau of Economic Research* wykazały, że w latach 1944—1953 wzrost produkcji narodowej w Stanach Zjednoczonych wynosił przeciętnie 3,5 procent rocznie, z tego tylko 1,7 proc. zawdzięcza się przyrostowi kapitałów i siły roboczej, a 1,8 proc. postępowi technicznemu, który jest wynikiem wytężonej pracy umysłu ludzkiego. Dlatego nakazem chwili jest skierowanie maksimum środków na kształcenie ludzi, gdyż w sumie te inwestycje dadzą, po stosunkowo długim okresie czasu, największe rezultaty.

Rozdział poświęcony rozważaniom na temat ekonomii sztuki przynosi ciekawy pogląd autora na zagadnienie, które jego zdaniem jest w Stanach Zjednoczonych zupełnie zaniedbane. Wykazuje on na szeregu przykładów, szczególnie małych miast amerykańskich, jak bezplanowość i zupełny brak zrozumienia tych zagadnień w szerokich masach społeczeństwa amerykańskiego, na skutek braku szerszej akcji uświadamiającej, wytwarza jakieś infantylne dążenie do błyszczenia i przepychu, nie mające nic wspólnego z prawdziwą sztuką. Prawdziwe jej przejawy są tłumione przez krzykliwą i nachalną rzeczywistość, nie liczącą się z żadnymi względami estetycznymi, a obliczoną jedynie na utylitarność lub rozgłos danego towaru czy przedsiębiorstwa. Autor tłumaczy, dlaczego w ostatnich latach wzrósł tak znacznie w społeczeństwie amerykańskim popyt na towary europejskie: jest to przejawem zdrowych tendencji ludzi, którzy szukają estetyki w życiu codziennym i nie znajdując jej we własnych wyrobach, zwracają swe zainteresowanie na wyroby zagraniczne, znacznie lepiej reprezentujące te walory. Biedne społeczeństwo może zwracać uwagę tylko na dobre wykonanie, bogate — powinno dodatkowo interesować się również estetyką przedmiotów.

W swych artykułach na tematy historii gospodarczej Stanów Zjednoczonych Galbraith przedstawia nowe ujęcie kilku epizodów, dotychczas dość jednostronnie rozpatrywanych. Dotyczą one finansowania przez Stany Południowe swych działań wojennych w wojnie secesyjnej. Okazuje się, że koszty ich były śmiesznie niskie w porównaniu do dzisiejszych. W artykule pt. „Starania zmierzające do zapobieżenia katastrofie" wykazuje na podstawie skrupulatnych badań, że istniały oznaki zbliżającego się krachu gospodarczego w roku 1929, były one wyraźne przynajmniej już na dwa lata przed katastrofą, której można było śmiało zapobiec. Lekceważenie oczywistych sygnałów i celowe ich przemilczanie dla osobistych, doraźnych zresztą korzyści, uniemożliwiło podjęcie środków częściowo ratujących sytuację i doprowadziło Stany Zjednoczone do paraliżu gospodarczego.

Dla nas jednak najciekawszy jest artykuł pt. „Czy Ford był oszustem?". Ze względu na spopularyzowaną w całym świecie postać króla amerykańskiego przemysłu samochodowego [2] przestudiowanie ogromnej literatury na ten temat i dojście do bezspornych faktów i dokumentów, które całą karierę Forda stawiają w zupełnie innym świetle, stanowi duże osiągnięcie autora. Ford i jego przedsiębiorstwo stało się sławne w r. 1914, tj. w roku przejścia na płacę 5 dolarów dziennie, co było w owym czasie rewelacją. Okres ten trwał mniej więcej do r. 1929 i w każdej relacji przy publikacji na temat zakładów w River Rouge problemem było tylko znalezienie odpowiednich przymiotników wy-

---

[2] Henry Ford, *Moje życie i dzieło.*

chwalających te cuda amerykańskiej produkcji. Podczas gdy Rockefeller wycofał się na przełomie XIX i XX wieku z aktywnej działalności Standard Oil, a żył potem, jak wiemy, jeszcze bardzo długo, to Ford do końca dni swoich był nie tylko jedynym właścicielem swych zakładów, ale również główną sprężyną działania i dyspozycji.

Zaskakujące jest to, że na podstawie zachowanej częściowo korespondencji i notowanych wypowiedzi okazuje się, iż był to człowiek o miernej inteligencji, nie znający historii swego kraju, mający słabe wyobrażenie o wydarzeniach politycznych rozgrywających się wokół niego oraz wybitnie naiwny i wręcz ograniczony pogląd na szereg niezwykle doniosłych i bezpośrednio go dotyczących problemów. W latach trzydziestych przepowiadał on rzeczy nieprawdziwe lub zgoła nieprawdopodobne, to samo również w r. 1941 w okresie przystąpienia Stanów Zjednoczonych do wojny, gdy poważnie stwierdzał, że jego zakłady mogą produkować 1000 ciężkich bombowców dziennie. Ponieważ w tym czasie Ford stał się do pewnego stopnia instytucją narodową i był bardzo popularny, tym bardziej takie oświadczenia, składane z całą powagą, przynosiły więcej szkód niż pożytku.

Książki, które uchodziły za jego dzieła, były w całości napisane przez Samuela Crowthera, a to, co Ford pozostawił jako niewątpliwie własną puściznę literacką, jest napisane żenująco słabo i często z zasadniczymi błędami pisowni i składni. Już po drugiej wojnie światowej ukazało się wiele pamiętników i wspomnień ludzi, którzy przez długie lata byli ściśle związani z Fordem jako dyrektorzy czy kierownicy. Jedną z najlepszych jest książka Charles E. Sorensena *My Forty Years with Ford*. Był to człowiek, który najdłużej pozostawał na kierowniczym stanowisku w państwie Forda i dlatego książka jego daje bardzo cenny materiał, umożliwiający bliższe poznanie tej bądź co bądź niezwykłej osobowości, jaką był Ford. Nawet ludzie tego pokroju, co Harry Bennett, najbliższy zaufany Forda, ciemna figura, której zadaniem było rozbijanie związków zawodowych i czuwanie nad bezpieczeństwem przedsiębiorstwa, pozostawili również wspomnienia, które są doskonałym potwierdzeniem tezy wysuniętej przez Galbraitha.

Tak zwany fordyzm, czyli system ekonomiczny specjalny, rzekomo stworzony przez Forda, został w całości wypracowany przez Crowthera i przedstawiony Fordowi do akceptacji. Co do tego są zgodni i Sorensen i Bennett. Rozwój zakładów Forda datuje się od czasów, gdy jego wspólnikiem i współpracownikiem został niezwykle utalentowany człowiek, który w r. 1915 przejął kierownictwo handlowe i wykazał niezwykłe talenty organizacyjne — był nim James Couzens. Po rozstaniu się z Fordem zrobił on potem karierę polityczną, zostając burmistrzem w Detroit a później, za czasów Roosevelta, senatorem. Zresztą szereg trudności, w jakie popadły zakłady Forda, datuje się właśnie od czasu odejścia Couzensa. Również w zakresie technologii Ford był wielkim

konserwatystą i nie miał zrozumienia dla wynalazczości i usprawnień technicznych. To, że stary model T Forda przetrwał w produkcji tak długo, spowodowało wielkie straty dla przedsiębiorstwa i zdecydowane wysunięcie się na pierwsze miejsce zakładów General Motors, z grubo nowocześniejszym na owe czasy modelem Chevroleta. Jeżeli dodamy do tego jeszcze antysemityzm Forda, propagowany przez niego samego w jego własnym organie „Dearborn Independent", oraz rasizm, to obraz człowieka wypadnie trochę inaczej, niż to dotychczas sobie wyobrażano.

Ponieważ rzecz tę przedstawił ekonomista amerykański tej miary, co John Kenneth Galbraith, którego absolutnie nie można posądzać o jakąś stronniczość, tym bardziej jest ona ciekawa i warta uprzystępnienia czytelnikowi polskiemu.

Roman Chorośnicki

JĘZYK I TAJEMNICA

Rozważania ks. Jana Pietraszki drążą problematykę Mszy św. i snują się wokół ewangelicznych podobieństw o Królestwie Bożym.[1]

Gdyby książkę o takiej samej tematyce wydawali w swych krajach Niemiec lub Francuz, weszłaby ona w skład obfitej (i to aktualnej) „literatury przedmiotu", a w rocznym bilansie wydawniczym nie tkwiłaby na pewno jako pozycja jedyna.

Odsuwając na bok roztrząsanie powodów takiego stanu rzeczy, stwierdzić trzeba, że książka ks. Pietraszki to zjawisko odosobnione w polskim piśmiennictwie religijnym na przestrzeni lat co najmniej kilku. Spotkać się może chyba tylko z przekładem znakomitego dzieła ks. Karola Journeta, wydanym w r. 1960 przez księgarnię św. Wojciecha[2].

Nie trzeba się rozwodzić, jak wielkie jest zapotrzebowanie na taką literaturę, wystarczy bowiem fakt, że dziesięciotysięczny nakład *Rozważań* zniknął z półek księgarskich w tempie niemal błyskawicznym, a głosy dopraszające się o drugie wydanie zdają się nie mieć końca. Ale byłoby fałszem, gdyby ogromne powodzenie *Rozważań* chciało się tłumaczyć powyższymi względami, pomijając istotną przyczynę wartości tej książki.

Rozważania zawierają tekst „doświadczony" podwójnie, bo przecisnął się on przez filtr krytycyzmu nie tylko pisarskiego. Zapewne mało kto spoza Krakowa wie o tym, że *Rozważania*, zanim stały się książką, były wygłoszone z ambony w kolegiacie św. Anny.

---

[1] Ks. Jan Pietraszko, *Rozważania*, Wyd. „Znak", Kraków 1961.

[2] Ks. Karol Journet, *Msza święta. Obecność Ofiary krzyżowej*, Poznań 1960, Księgarnia św. Wojciecha.

Fakt ten jest niebagatelny, jeśli idzie o adresata książki. W zasadzie będzie nim człowiek, dla którego wierzenie i praktykowanie jest już kwestią świadomie przyjętej, mniej lub bardziej głębokiej i zaangażowanej postawy. Człowiek taki przekroczył próg, za którym prawdy wiary stają się rzeczywistością i oczywistością życia wewnętrznego, a trzeba je tylko w sobie pogłębić i wzmacniać wiedzę z zewnątrz. Zatem „apostolstwo" *Rozważań* miałoby zwężony zasięg oddziaływania, na tych tylko, dla których obecność w kościele i treść Ewangelii ma istotny sens lub jest przedmiotem świadomego dążenia w tym kierunku. Ta „wąskość" książki, narzucająca się czytelnikowi wyraźnie, daje wrażenie nader korzystne, bo nie wykazuje przerostu ambicji apostolskiej i nie doprowadza do takich sytuacji, kiedy czytelnik dostrzega nastawienie na ilość i zasięg — na niekorzyść jakości. Wtedy ma się do czynienia z rozretoryzowanym gadaniem. Książce ks. Pietraszki patronuje praca, pewna swej treści, pewna swego przedmiotu i pewna narzędzia. I właśnie owa pracowita skromność *Rozważań* sprawia, że „wąskość" książki przestaje być „wąskością" na innej płaszczyźnie. Sądzę bowiem, iż człowiek niewierzący lub do szpiku kości zesceptyczniały — a więc siłą rzeczy ironizujący wszelkie słowne przedstawianie zagadnień religijnych — po przeczytaniu *Rozważań* nie będzie chyba miał (przynajmniej wobec samego siebie) innego wyjścia, jak okazać książce szacunek. Tak przypuszczam zastanawiając się nad jej stroną językową.

Na pewno nie jest istotne to, czy język ks. Pietraszki jest poprawny, czy jest zindywidualizowany i swoiście „estetyczny". W tym względzie byłbym raczej skłonny mniemać, że język *Rozważań* nie zawiera w sobie takich pokus, by można było myśleć i mówić o prozie ks. Pietraszki, jako zjawisku szczególnie wyodrębniającym się. W tym, jak autor pisze, nie ma egoizmu słów. Język jest na służbie.

Staje on niejednokrotnie wobec Tajemnicy, choćby np. w rozważaniach o Przeistoczeniu. Staje zatem wobec Rzeczywistości, na której wyrażenie człowiek nie znajdzie sposobu, nie zdoła tej Rzeczywistości wytłumaczyć poza stwierdzeniem jej istnienia: chleb staje się Ciałem, wino staje się Krwią. A przecież zdarza się, czytając lub słysząc ludzkie słowa, obserwować bezsilne zapędy języka, usiłującego dać wyraz istocie Tajemnicy. Rezultat jest z reguły smutny, bo słowa — wtedy bardziej niż kiedykolwiek — okazują się tylko słowami. I dołącza się jeszcze zawód, nie wolny od ironii, że słowa, które by miały „zbliżyć" Tajemnicę, sięgając w tym wysiłku rangi jakichś „meta-słów" — zostały strącone z wyimaginowanej wysokości, jak zbuntowane anioły. Niestety, dość jeszcze często wypełnia się dystans między człowiekiem a Tajemnicą rupieciami słów: słów-demonów, demonów-metafor, które budzą — to prawda — zrozumienie dla dobrej woli wygłaszającego lub piszącego je, ale budzą też śmiech.

Język *Rozważań* jest wolny od swoistej „młodopolszczyzny". Nie

ma więc w nim nadużyć powodowanych nadmiarem słów i demonizowaniem ich. Nie ma w nim też demonizowania, wynikłego z założonego skąpstwa słów. (Owo skąpstwo zdarza się dostrzegać w tekstach tak bardzo dziś „chwytliwych" mikro-kazań). Stąd też *Rozważania* świadczą o świadomym respekcie autora dla Tajemnicy. Ale to nie najważniejsze, bo stokroć ważniejszy okazuje się fakt, że w książce Tajemnica jest Tajemnicą — dla czytelnika. Jest w niej obecna, poświadczona dyskrecją słów i milczeniem tam, gdzie słowa mogłyby się przeobrazić w puste naczynia.

Podobnie kształtuje się stosunek języka *Rozważań* do tekstu Ewangelii. „Ascetyczność" języka polega przede wszystkim na tym, że nie przeobraża się on w parafrazę, pozostaje sobą, choć służy do komentowania Ewangelii. W takim wypadku parafrazowanie bywa uleganiem pokusie łatwizny, a nawet niechlujstwem i — być może, nieświadomym — pomniejszaniem wagi Słowa. Język autora *Rozważań* „obchodzi się" z językiem ewangelicznym, obchodzi się zachowując dystans i narzucając dystans. To samo trzeba powiedzieć o stosunku do języka modlitw mszalnych.

Jeśli zwracam szczególną uwagę na językową stronę *Rozważań*, to dlatego, że książka ks. Pietraszki jest książką nie teoretyczną, lecz wyrosłą z praktyki i mającą służyć praktykowaniu. Co więcej — dotyczy ona sensu Mszy i sensu fragmentów Ewangelii, a nie spraw formalnych czy historycznych, przy których omawianiu łatwiej zdobyć się na język precyzyjny i oszczędny, bo ma on oparcie w jakichś „materialiach". Nie dziwię się więc, że książka ma powodzenie i że zbliża do fundamentów religijności katolickiej. Życzę jej dalszych wydań.

Jacek Susul

ZAGUBIONY NA POGRANICZU

William Faulkner zapytany przed trzema laty, jaką z książek młodych pisarzy uważa za najlepszą — odpowiedział: *The Catcher in the Rye* J. D. Salingera [1]. Dwie pozycje prozy Salingera osiągnęły w Stanach Zjednoczonych blisko dwa miliony nakładu. Niedawna ankieta przeprowadzona w Anglii wykazała, że właśnie wymieniony przez Faulknera „Buszujący w zbożu" jest „biblią" absolwentów Oxfordu i Cambridge (angielska edycja powieści sięga dwustu tysięcy).

Dobrze się zatem stało, że po dziesięciu latach od momentu wydania

---

1 Jerome David Salinger, *Buszujący w zbożu*, przełożyła Maria Skibniewska, Iskry, 1961.

otrzymaliśmy (w doskonałym przekładzie) tę „legendarną" niemal pozycję. Dobrze, że wśród licznych przekładów pisarzy starszego pokolenia (np. Steinbecka) znajdzie się czasem miejsce dla autora reprezentującego całkowicie inną „formację twórczą". Niestety, pozostaje nadal w sferze mitów i legend pokaźna grupa pozycji niemniej ciekawych, których twórcy debiutowali w okresie bezpośrednio powojennym i na początku lat pięćdziesiątych. Rozpoczął wówczas twórczość amerykański „rocznik dwadzieścia", do którego należą m. in. znani u nas z przekładów Norman Mailer („Nadzy i martwi") oraz Truman Capote i Jerome David Salinger.

Swoją szczupłą objętościowo powieść, która ugruntowała ostatecznie jego wybitną pozycję pisał Salinger niemal dziesięć lat. Debiutanckie opowiadania drukował (podobnie jak Irwin Shaw) na łamach „New Yorkera", co zasadniczo i jednoznacznie określało jego pozycję jako pisarza odpowiadającego tzw. elicie intelektualnej. Należał do doborowej grupy nazwanej przez amerykańskich krytyków „szkołą prozy New Yorkera", która to grupa demonstrowała pisarstwo błyskotliwe, pełne poloru i ogłady, i nie rezygnujące przy tym z pewnych (niezbyt zresztą oryginalnych) ambicji filozoficzno-estetycznych.

Popularność powieści Salingera nie została spowodowana jedynie wysoką sprawnością techniczną: bezbłędnym prowadzeniem dialogu, czy precyzyjną konstrukcją fabuły. Wydaje się, że dyskusje nad nią tłumaczyć należy społeczną atrakcyjnością pokazanej tematyki.

Charakterystyczne i symptomatyczne dla debiutantów powojennych jest wprowadzenie „nowego bohatera" — dziecka. William Styron, autor doskonałej powieści (*Lie Down in Darkness*), widzi w świecie dziecka ocalenie przed tragicznym i okrutnym światem dorosłych. Truman Capote każe niezwykle wrażliwym, lub przedwcześnie dojrzałym dzieciom szukać definicji określających ich osobowość. Postacie dorosłych u tego pisarza to również „wykolejone" dzieci, nie odnajdujące miejsca w niezmiennym schemacie standardowego bytowania. Skala ocen zostaje sprowadzona do konfrontacji nowozdobytych doświadczeń z życiem wewnętrznym, psychicznym. Ma to być głównie poznanie własnego „ja", a tylko ubocznie ocena świata (Capote często deformuje społeczne tło). Stąd egocentryzm perspektywy i wynikająca z niego nierzadko peryferyjność spostrzeżeń. Salinger przedstawiając retrospektywną relację 16-letniego Holdena Caulfielda decyduje się na trzecie, najbardziej radykalne rozwiązanie. Zrywa z popularnym i często stosowanym przez klasyków schematem obarczania biografii „młodzieńczego" bohatera tragicznymi powikłaniami determinującymi jego późniejszą drogę życiową i postawę. Przedstawia autobiografię o znacznych cechach typowości i prawidłowości, nie odcinając jej (jak to czynią często jego rówieśnicy) od realnego środowiska. W czasie kilkudniowej wędrówki po Nowym Yorku, Holden równocześnie poznaje

siebie i ludzi w konkretnej atmosferze. Przedstawienie tej wędrówki tak już wszechstronnie zdawałoby się opisanej przez socjologiczne ankiety, reportaże wielkich pism, czy serwisy fotograficzne i filmy poświęcone w znacznej części problemom rówieśników Holdena — było niewątpliwie dużym ryzykiem.

Dziesięć lat starszy od Salingera Nelson Algren dedykował swą prozę bezrobotnym i bezdomnym wyrzuconym na bruk. Salinger odnajduje bezdomnego w orbicie pozornie tylko „uładzonego bytowania". Takim bezdomnym jest właśnie Holden. Porzuca szkołę, gdyż „nie próbuje sam siebie okłamywać", chce szczerości i nonkonformizmu. Slang, którym się często posługuje, sztuczność w zachowaniu, cynizm (pozorny), czy szorstkość wypowiedzi — są jedynie odruchami obronnymi bohatera. Odruchami bezradnej obrony dojrzewającego chłopca, „pół dorosłego, pół dziecka, w społeczeństwie dorosłych", jak stwierdził jeden z krytyków.

Holden odszedł z tępego, biernie poddającego się wszystkim narzucanym normom i standardom środowiska college'u. Nie zrozumieli go koledzy, nie odnajdzie zrozumienia i życzliwości u ludzi, do których będzie się zaliczał już niedługo — u dorosłych. W swoich „poszukiwaniach na ulicach miasta" nie odnajdzie nikogo bezinteresownego, prócz młodszej od siebie siostry Phoebe. Dla niej jedynie jest autorytetem i ona właśnie okazuje się najbardziej wrażliwą wśród postaci tej powieści.

Salinger dedykował swoją książkę matce i to chyba nie przypadek, że Holden słyszy głos swojej matki jedynie przez ścianę. Między nim a rodzicami nie ma kontaktu. Są bardziej odlegli dla niego i obcy niż znajomi ze szkoły.

Nie posiadając jeszcze ukształtowanego systemu wartościowania, chłopiec chce zdobyć jakieś kryteria stworzone przez świat dorosłych, kryteria dające gwarancję aby np. „przekonać się, czy się nie jest po prostu obłudnym kabotynem". Próby skazane są na niepowodzenie. Próby te podejmuje bohater bynajmniej nie heroiczny, pokazany jako antyteza „mocnych" postaci hemingwayowskich, które uważa Salinger za sfałszowane przez ich twórcę. W momencie jednego z licznych załamań, jakie przeżywa Holden samotnie maszerując miastem, widzi on wśród pędzących aut, wśród wiru ulicy, pozostawionego samemu sobie małego chłopca, śpiewającego piosenkę o „buszującym w zbożu" z wiersza Roberta Burnsa. Ten widok uprzytamnia mu dążenie do niezależności, do realizacji takiego oto „metaforycznego planu: „Wyobraziłem sobie gromadę małych dzieci, które bawią się w jakąś grę na ogromnym polu żyta. Tysiące malców, a nie ma przy nich nikogo starszego, nikogo dorosłego... prócz mnie, oczywiście. A ja stoję na krawędzi jakiegoś straszliwego urwiska. Mam swoje zadanie: muszę chwytać każdego, kto się znajdzie w niebezpieczeństwie, tuż nad prze-

paścią. Bo dzieci rozhasały się, pędzą i nie patrzą, co tam jest przed nimi, więc ja muszę w porę doskoczyć i pochwycić każdego, kto by mógł spaść z urwiska. Cały dzień, od rana do wieczora, stoję na straży. Jestem właśnie strażnik w zbożu".

Salinger powiedział: „wszyscy moi najlepsi przyjaciele są dziećmi". Świat holdenowski przedstawia z pozycji „wewnętrznych", znajdując się jakby między swymi bohaterami. Czystość rysunku psychologicznego zostaje nie zamącona do końca, nie ma finałowego zbanalizowania, tak częstego właśnie u pisarzy „New Yorkerowskiej szkoły" (np. w nowelach I. Shawa).

Holden zostaje do końca samotny i walczący. Nie wydaje się jednak, aby jego walka (jest nią poszukiwanie), przeciw ogólnemu konformizmowi została zakończona sukcesem. Do takiego wniosku prowadzi zarówno powieść jak i późniejszy doskonały tom „Dziewięć opowiadań" (1953), wreszcie ostatnie nowele, w których podejmuje Salinger różne wersje i warianty podobnego, „dojrzałościowego" tematu.

Holden nie jest tragiczny. Nie doszedł jeszcze do zrozumienia tragiczności. Niewyraźnie ją dopiero przeczuwa. Nie ma więc tragizmu, ale jest już dramat. Dramat zagubionego na pograniczu.

Powracając do tomu opowiadań Salingera, warto zasygnalizować kilka tendencji. Mówią one o wkroczeniu pisarza na efektowne, nie mniej niż w powieści tereny, których eksploatacja kryje jednak w sobie poważny element ryzyka. Bohaterami opowiadań są niezwykle wrażliwe, niekiedy wręcz genialne dzieci. Dziesięcioletni Teddy (z noweli „Teddy") prowadzi dzienniczek, w którym zapisuje rezultaty własnych badań filozoficzno-psychologicznych. Nadmiernie rozbudowana psychoanaliza doprowadza go do przedwczesnej śmierci.

Dzieci przewyższają dorosłych stopniem wrażliwości i celnością obserwacji. Jeden z bohaterów późniejszego opowiadania („Zooey", 1957), tym razem dorosły, stwierdza w rozmowie ze swą siostrą, że urazy i depresje psychiczne wynikają z niezrozumienia filozofii Zen — chińskiej odmiany buddyzmu. Nie trudno dostrzec, że w apoteozie wieku dziecięcego (którego przedstawienie niewiele ma wspólnego z „realistycznymi" rysunkami tego okresu) zbliża się Salinger do swych rówieśnych kolegów. Oryginalność, wręcz niezwykłość konceptualna jego nowel, połączona z mistrzostwem opisu, zapewnia im rozgłos. Nie widać jednak poza tymi konceptami, przy całej doskonałości ich realizacji, sposobu wyjścia z niewątpliwej próżni, w jakiej działają postacie nowel Salingera. Jest natomiast bardzo znamienne, że zainteresowanie właśnie buddyzmem łączy tak wydawałoby się odmienne postawy, jak stanowisko Salingera i formacji „beat generation".

Michał Sprusiński

TESTIMONIANZE

„Testimonianze, quaderni mensili di spiritualita" to włoski miesięcznik katolicki, wychodzący we Florencji. Redagują go: E. Balducci, V. Citterich, E. Maffei. „Będziecie mi świadkami" — *eritis mihi testis* — jest jego mottem. Założeniem pisma jest konfrontacja nauki Kościoła i potrzeb współczesności. W jednym z artykułów wstępnych czytamy: „integryści odznaczający się zawsze brakiem wyczucia historycznego i zrozumienia mistyki pragną utrzymać sakralność poprzez przywileje sądowe, prawnopaństwowe, poprzez poparcie polityczne, wpływy gospodarcze. W rezultacie, mimo woli przeczą godności osoby ludzkiej, przeczą jej politycznej wolności, jej wolności poszukiwań naukowych, jej żądaniom poprawy bytu gospodarczego. Przyzwyczajeni zwykle szukać pomocy u istniejącej władzy jako u władzy pożytecznej dla Królestwa Bożego, kończą, jak to pokazują także i bolesne doświadczenia historyczne naszych czasów, jako sojusznicy wszelkich nurtów konserwatywnych... Droga właściwa znajduje swoje uzasadnienie teologiczne w nauce o Wcieleniu. Świat nadprzyrodzony ma się wcielić w porządek naturalny. Wcielenie dokonuje się nie przez upośledzanie niższego żywiołu przez wyższy, ale właśnie żywioł niższy rozwija się i wznosi do najwyższej swej pełni. Chrystus nie był mniej człowiekiem dlatego, że w Nim zasadą osoby było Słowo: nikt nie był tak pełnym człowiekiem, jak On. Zatem przeniknięcie wartości nadprzyrodzonych w przyrodzone nie może dokonywać się przez negację tych ostatnich... Aby uchrystianizować ekonomię, sprawy gospodarcze, sztukę, politykę — nie ma innej drogi niż w pełni uszanować prawa, które nimi rządzą i oddają je w służbę człowiekowi. Polityka na przykład jest chrześcijańska nie dzięki jakimś specjalnym dodatkom wniesionym z zewnątrz, lecz wtedy, gdy naprawdę osiąga swój właściwy cel: dobro wspólne... Oto dlaczego unikamy określeń, jak »polityka chrześcijańska«, »ekonomia chrześcijańska«, »sztuka chrześcijańska«..."

Poszukiwanie podstaw teologicznych, docieranie do najgłębszych uzasadnień pozwala na tym szersze i tym odważniejsze otwarcie się w obliczu wszelkich zmian, jakie niesie współczesność. Charakterystyczny jest już sam układ numeru. Zaczyna się zwykle małym artykułem otwierającym problematykę, której będzie numer poświęcony. Potem podany jest zwykle wybór cytatów z Ojców Kościoła, dotyczący zagadnienia. Z kolei następują aktualne wypowiedzi Kościoła — papieża czy biskupów — wiążące się z tematem. Po takiej podbudowie idą artykuły poruszające najrozmaitsze zagadnienia współczesności, jak kolonializm, rola narodów afrykańskich w Kościele (wywiad z Aliunem Diopem, pisarzem murzyńskim, opublikowany w „Testimonianze", drukował „Tygodnik Powszechny" z 29. 10. 1961), problem neutralizmu,

Hiszpania, Angola. Z podróży La Piry do Moskwy w 1957, która w kołach prawicowych we Włoszech wywołała wiele zastrzeżeń, „Testimonianze" zamieściły długie sprawozdanie. Niewątpliwie w odważnym podejmowaniu nowo powstających potrzeb współczesności, w zrozumieniu i docenieniu wagi zaangażowania społecznego „Testimonianze" wiele nauczyły się od mounierowskiego „Esprit". „Esprit" jednak, szczególnie od śmierci Mouniera, coraz mniej interesuje się teologicznym pogłębieniem własnej postawy. Tutaj dbałość włoskiego miesięcznika o zaplecze teologiczne wydaje się szczególnie roztropna. Nie idzie o oportunizm, o tak częsty wśród ludzi o mentalności klerykalnej kompleks serwilizmu: być w porządku, być bez zarzutu wobec zwierzchności, wobec Rzymu. Po prostu im bardziej wysuwamy się naprzód, im trudniejsze sprawy chcemy rozwiązać, im lepiej chcemy zrozumieć potrzeby naszych czasów, tym głębiej musimy wiązać się z Kościołem. A im głębiej się z Kościołem wiążemy, tym szersze perspektywy przed nami się otwierają, tym swobodniejsi jesteśmy, tym łatwiej dostrzegamy właściwe rozwiązania. Działając w środowisku o silnych tendencjach tradycjonalistycznych, gdzie pokusy zewnętrznego upolitycznienia katolicyzmu są bardzo silne, zespół wydający pismo zwraca szczególną uwagę na podbudowę intelektualną wiary, na to, że angażuje ona całego człowieka, nie tylko jego emocje. Ten personalistyczny akcent powraca wielokrotnie. Chrześcijaństwo okazuje się ostoją naturalnych wartości humanistycznych, jak wolność, rodzina, zagrożonych przez niektóre tendencje rozwojowe współczesnej cywilizacji. Ale nie prowadzi to do zamykania się w sobie. Zadaniem chrześcijan nie jest zaprowadzenie Królestwa Bożego na ziemi, ale: być solą, być ogniem, w którym i przez który także i niewierzący znajdą miłosierdzie u Boga, w którym i dzięki któremu nie zejdzie z oblicza ziemi prawdziwy obraz człowieka.

Wydawane we Florencji „Testimonianze" są blisko związane z La Pirą. W numerze wrześniowym 1961 La Pira pisze o encyklice *Mater et magistra*. W przeciwieństwie do częstych nastrojów katastroficznych, wywołanych perspektywami wojny atomowej, La Pira jest pełen nadziei. Pisze: „zdobycie przestrzeni międzyplanetarnej — a więc i ziemi — czyni niemożliwą wojnę: czyni nieuniknionym pokój. Nie ma innej alternatywy (poza zniszczeniem świata): oto pierwszy opatrznościowy skutek posiadania sił nuklearnych i opanowania przestrzeni; oto najwyraźniejsza cecha epoki podróży w przestrzeń: pokój... Rysy epoki »mesjanicznej«, opisanej przez Izajasza (II, 2), nie wydają się już (po raz pierwszy w historii świata) ani złudzeniem, ani utopią: przekują miecze swe na pługi a kopie na sierpy; nigdy już lud nie powstanie z mieczem przeciw ludowi, ani nie uzbroi się do wojny".

„Głowy państw odpowiedzialnych za losy świata są o tym przekonane (orędzie Kennedy'ego, przemówienie Chruszczowa, zakończenie

spotkania między Fanfanim i Chruszczowem 2 sierpnia *etc.*); Pius XII wyraźnie to powiedział (przemówienie na św. Józefa 1958); Jan XXIII oparł na tym założeniu swą wielką inicjatywę II Soboru Watykańskiego. Nad Encykliką dominuje wielka scena Sądu Ostatecznego (w obliczu wszystkich narodów — św. Mateusz XXV, 32) — *byłem głodny i daliście mi jeść*".

„Jak rozstrzygnąć te problemy... całej rodziny narodów (dwie trzecie ludzkości głoduje)? Ekonomia musi być rozwijana celowo: trzeba posłużyć się środkami najnowocześniejszymi dla jej zorganizowania: rozwiązaniem, które się narzuca, jest »socjalizacja«, tzn. opracowanie wielkich planów gospodarczych, zdolnych rozwiązać te zasadnicze problemy ludzkości".

„Socjalizacja nie oznacza przy tym, koniecznie, zlikwidowania własności prywatnej czy eliminacji — jako czynnika twórczego — gospodarczej inicjatywy osoby ludzkiej: znaczy tylko to, że system ekonomiczny nie jest pozostawiony samemu sobie, niekontrolowanej grze sił, rynkowi, przeciwnie — jest przede wszystkim skierowany na cel autentyczny wszelkiego ludzkiego systemu gospodarczego: zapewnić pracę każdemu, dom każdemu, wykształcenie każdemu i każdemu pomoc. A więc przełożył na terminy ekonomii wielką scenę Ewangelii — daliście mi pożywienie, pracę, mieszkanie... Stąd uspołecznione (*socializzate*) struktury ekonomiczne: planowanie komunalne, narodowe, międzynarodowe, plany wypracowane przez organizmy publiczne (gminę, region, państwo, państwa) i przeznaczone właśnie po to, by zrealizować te podstawowe problemy ludzkości..."

„Jesteśmy w sercu nowej epoki: rodzą się śmiałe struktury ekonomiczne i społeczne społeczeństwa jutra..."

„I tutaj nie można nie powiedzieć: rysy »mesjaniczne« nowej epoki są potężne i imponujące — ponieważ ziemia jest przeznaczona by rozkwitać — wiosna historii i lato historii według Piusa XII — kiedy (i niedaleki ten czas) wszystkie siły ludzkie i cała technika ludzka (nuklearna i międzyplanetarna) będzie oddana w służbę pokoju i rozwoju świata..."

Jan Prokop

ZAPISKI NA MARGINESACH

Wiele ciekawych rzeczy w polskiej prasie. „Nowa Kultura" poświęca numer z 11 lutego kulturze dla „mas gorszych", jak powiada. Kilka artykułów analizuje tzw. chałturę i opowiada z bólem, jakie to okropne przedstawienia odbywają się na przedmieściach i na prowincji. Wiadomość nie nowa — nowa chyba dla tych, którzy dotychczas nigdy nie zawadzili ani o prowincję ani o przedmieście. Ale diagnoza jest w zasadzie słuszna, tylko dziwi proponowana terapia. Trzeba lepiej egzaminować tych, co występują w terenie, ściślej ich kontrolować, więcej papierków wypełniać na temat ich kwalifikacji itd. itp., to zwalczymy w końcu chałturę. Tak zdają się myśleć niektórzy publicyści. Mnie się wydaje, że to grubo nie wystarczy: chałtura w najrozmaitszych formach istnieć będzie wszędzie tam, gdzie publiczność nie potrafi wygwizdać idiotycznego dowcipu, mdlącej piosenki, beznadziejnego skeczu. Nie tędy to owędy szmira się wciśnie, bo odpowiada zamówieniu społecznemu tych, którzy ją lubią. Naturalnie, że odbiorcę można i trzeba wychowywać, ale wychowanie nie polega na tym, by podawać idealnie spreparowane potrawy, tylko na tym, by się w ludziach doskonaliła zdolność wybierania i uczestniczenia w kulturze. Skoro jednak wszystko znajduje się w tzw. „gestii", to z pewnością lepiej, by administracja szmiry nie popierała. Ale to jej nie potrzebne, ona się poprze sama. Myślę nawet, że trochę szmiry nie zawadzi, choćby dla kontrastu — a zresztą są różne szczeble szmiry i tylko naturalny jej uwiąd pozwala przeszczepić na wyższe kondygnacje to, co przecież w szmirze bywa żywe. Na to jednak trzeba, by rozwijała się, dojrzewała publiczność, musi być w tym procesie jakaś spontaniczność, jakaś stopniowość, jakaś „wolna konkurencja" — nie wierzę w wyplenienie szmiry za pomocą egzaminów i zaświadczeń moralności artystycznej.

Takie kolumbowe odkrycia, jak odkrycie szmiry, zdarzają się coraz częściej naszej prasie. Może to i dobrze — kiedy np. „Polityka" powiada gromko w podtytule jednego z artykułów (nr 10 II 62), że *brak konkurencyjnej walki o klienta, to główna przyczyna gastronomicznych niedostatków*. No i ktoby to pomyślał.

W tym samym tygodniu w „Przeglądzie Kulturalnym" (8 II 62) czarujące sformułowanie Kazimierza Brandysa: *Za każdym razem biorąc udział w naradzie nad stanem literatury współczesnej, odczuwam gdzieś w zapleczu rodzaj zażenowania*. Zaplecze... Dawniej się mówiło: miejsce, w którym plecy tracą swoją szlachetną nazwę.

+++

Ale wracając do chałtury: jeśli już ona istnieć musi (a troszeczkę chyba musi), to niechby jednak było wiadomo, że to ona właśnie.

Groźniejsze od fatalnych występów prowincjonalnych wydają mi się występy centralne, wzorcowe, opatrzone wszelkimi należnymi etykietami i szerzone przez radio tudzież „eleganckie" tygodniki; występy rzekomo kulturalne, w istocie ześlizgujące się dyskretnie w szmirę. Niepokojące wydają mi się ostatnio — tytułem przykładu — metody podawcze i kryteria wartościowania, jakie w swoich recenzjach, pogadankach i reportażach stosuje bardzo popularny i do niedawna sympatyczny Lucjan Kydryński. Zmartwiła mnie któraś jego audycja muzyczna, gdzie sporo było rzeczy — jak mi się wydało — szmirowatych, które Kydryński zachwalał chyba tylko ze względu na sławne nazwiska: przodowało szkaradne nagranie „Palomy" przez Elvisa Presleya. Ale może się mylę, Kydryński z pewnością zna się na muzyce lepiej ode mnie. Za to chyba się nie mylę, jeśli chodzi o teksty. Pan Lucjan zwiedził kawał świata, m. in. „w ekskluzywnej grupce" — jak powiada — obejrzał „mekkę strip-teasu", paryski kabaret Crazy Horse. *Na estradzie — najlepszy strip-tease świata* (głosi Kydryński w „Dzienniku Polskim"). *Dziewczęta bajkowej urody: Różowa Laleczka, „elektryzująca krzesło, na którym siada", Rapha Temporel, „dziewczyna w hamaku", Dolly Bell, „Callas strip-teasu" itp. itp... Nastrój, nastrój, moi drodzy, wyśmienity.* Proszę mi nie tłumaczyć, że przemawia przeze mnie obrażona pruderia. Nie, moi drodzy. Uważam po prostu, że w żadnej gazecie, tym bardziej w popularnej gazecie codziennej, nie ma powodu mieszać w głowach czytelników, przedstawiając im rozbierające się panienki paryskie, jako artystki; utrwalać i sławić w druku ich *noms de guerre*, nieznane chyba nikomu w paryskim świecie artystycznym (z wyjątkiem może zamiłowanych amatorów strip-teasu); w ogóle nie warto prezentować w aurze sztuki (a więc kultury itd.) tego, co na pewno nią nie jest. W ten właśnie sposób kształci się amatorów szmiry. Jeszcze jaskrawiej wychodzi to na innym przykładzie, również zaczerpniętym z „Dziennika Polskiego". Kydryński opisuje w tym organie „Ostatni wieczór Vince Taylora", jak powiada: „księcia rock'n'rollu". Rzecz dzieje się również w Paryżu. *Vince Taylor stał na przodzie estrady ubrany w czarną skórzaną wiatrówkę, czarne skórzane spodnie, czarne skórzane rękawice. Na szyi miał zawieszony gruby, długi złoty łańcuch z potężnym okrągłym medalionem. Drugi złoty łańcuch Vince niedbale podrzucał do taktu w ręce, przekładał go z dłoni do dłoni. Gdy skończył pierwszą piosenkę, złoty łańcuch z rąk odrzucił w głąb estrady, a sam zwiesił głowę, odwrócił się tyłem do publiczności i wolnym krokiem — przy huraganie braw — odszedł bez jednego gestu w ciemną przestrzeń. Przez chwilę stał wsparty o perkusję, po czym leniwie skierował twarz w stronę widowni, powoli podszedł do mikrofonu, pokazał w uśmiechu wspaniałe, śnieżne zęby* ...itd. itd., ciągnie się ten opis, Vince rzuca się po estradzie, kładzie się na podłodze *miętosząc pod sobą statyw mikrofonu, do którego*

tuląc twarz sączył namiętne słowa, potem znów odchodzi w mrok — a Kydryński relacjonuje tę szmirę nad szmirami z bezgranicznym zachwytem, bez słowa krytyki, bez chwili zastanowienia nad rangą kulturalną tej ckliwo-histerycznej wulgarności, tej całej zgrywy, która podobno tak rozpala francuską młodzież? Warto też zauważyć, że Kydryński ani słowa nie mówi o głosie Vince Taylora, bądź co bądź pieśniarza. Analogiczną relację rozpowszechnia w setkach tysięcy egzemplarzy „Przekrój" w niepodpisanym artykuliku pt. „Taylor — pantera rock'u". Sam tytuł chyba wystarczy, jako wspaniały okaz szmiry, tej najbardziej niepotrzebnej, najgroźniejszej, bo strojącej się w piórka znawstwa, gustu i kultury. „Przekrój" powtarza bezkrytyczne zachwyty o Taylorze, powtarza też zdanie, że *styl ten krytycy paryscy nazywają „hysterie complète"*. Czy to z pewnością nazwa stylu Taylora, czy po prostu trafny epitet, który w dosłownym przekładzie znaczy „zupełna histeria"?

Ten głos przestrogi pozwalam sobie wznieść dlatego, że chciałbym, aby Lucjan Kydryński stał się znowu sympatycznym i utalentowanym popularyzatorem dobrej muzyki lekkiej, a nie siewcą snobistycznej szmiry. Może to egzotyczne wojaże tak zacierają rozeznanie? Do tego wniosku prowadzi mnie finał reportażu Lucjana Kydryńskiego z rejsu na „Batorym" (także „Przekrój"). *Gdy dotarliśmy znowu do Gdyni, na statku zjawił się reporter, pytając o wrażenia z podróży dla dziennika radiowego. Zwierzyłem się swemu towarzystwu, że spytał co było dla mnie podczas wycieczki najprzyjemniejszym przeżyciem, a wówczas trzy znajome mężatki zdrętwiały w niepokoju: — I co? Powiedziałeś?*

Ja znów nie jestem taki strasznie prowincjonalny, ja wiem, że to na niby, że to jest dowcip. Żarcik towarzyski, z „Batorego", z wielkiego świata, z „Przekroju". Wysoce kulturalny.

+++

Z „Observera": „W Nowym Jorku działa «Maszyna do Małżeństw», tj. mózg elektronowy, który na podstawie dostarczonych mu informacji wybiera partnerów matrymonialnych. Dr Eric Riess, który kieruje agencją matrymonialną, noszącą nazwę Scientific Introduction Service, powiada: «Spośród 500 małżeństw, które zawarto w ten sposób (od roku 1956) tylko jedno się rozwiodło. W USA rozwodzi się przeciętnie co czwarte małżeństwo». Lecz dr Riess zastrzega się: «Nie dajemy żadnych gwarancji. Nauka się rozwija, lecz jak dotąd nie może gwarantować dobrego małżeństwa». Klienta poddaje się najpierw badaniu psychoanalitycznemu, po czym otrzymane informacje szyfruje się w języku, zrozumiałym dla mózgu elektronowego i puszcza się maszynę w ruch. Mózg zawiera informacje o trzech tysiącach klientek. Po

dwóch tygodniach agencja podaje nazwisko tej kobiety, która ma najwięcej cech wspólnych z kandydatem do małżeństwa. Dr Riess nie przyjmuje mężczyzn poniżej dwudziestu lat, bo sądzi, że nie są dostatecznie zrównoważeni do małżeństwa. Zgłaszające się kobiety mają zwykle powyżej 35 lat, ale była jedna siedemnastoletnia. Raz maszyna połączyła 81-letniego pana z 80-letnią panią. Małżeństwo jest szczęśliwe, twierdzi dr Riess. Oto jego zdaniem cechy szczęśliwych małżeństw: wzajemny pociąg seksualny i uczuciowy; możność porozumienia się i wygadania się do dna; dopasowanie się pod względem wykształcenia, stanu finansów i poglądu na świat. «Największy kłopot z mnóstwem małżeństw polega na tym, że po jakimś czasie mąż i żona nie rozmawiają ze sobą», twierdzi dr Riess".

+++

Episkopat amerykański ogłosił w połowie zeszłego roku oświadczenie *(statement)* na temat indywidualnej odpowiedzialności katolików świeckich. Niedawno — z ust pewnego katolika — usłyszałem takie ironiczne zdanie: „Kościół myśli za ciebie. Śpij spokojnie". Dla przeciwdziałania jadom tej ironii, warto zacytować kilka zdań z owego oświadczenia biskupów USA. Przede wszystkim oni sami kilkakroć cytują Piusa XII: „Człowiek współczesny widzi, że sfera, w jakiej może myśleć samodzielnie, działać z własnej inicjatywy, brać na siebie odpowiedzialność, utwierdzać i wzbogacać swą osobowość — jest w wielu wypadkach nadmiernie ograniczona... W pełni świadomy tego, co się dzieje, pobudzony przez apostolską gorliwość, (człowiek) angażuje się osobiście w te społeczności, które go otaczają, co jest wynikiem swobodnego i uzasadnionego wyboru oraz roztropnej myśli o sobie samym, o swoim przeznaczeniu i o świecie" (List z 12 lipca 1960 do „Tygodnia społecznego" w Grenoble). „Narody żyją w pełni życia ludzi, którzy się na nie składają; każdy z nich na swoim miejscu i w sobie właściwy sposób jest osobą, świadomą swych własnych odpowiedzialności i swych własnych przekonań" (Boże Narodzenie 1944). Biskupi cytują także św. Pawła: „Bowiem zostaliście, bracia, powołani do wolności", i dalej piszą tak: „Ciśnienie społeczne dzisiejszego, skomplikowanego życia wcale nie rozgrzesza z osobistej odpowiedzialności, przeciwnie, stwarza na nią większe zapotrzebowanie... Faworyzuje się dziś i awansuje raczej «człowieka zorganizowanego» (*the organizational man*), ukrytego w swoistej anonimowości, niż jednostkę odpowiedzialną. Nawet w dziedzinie wychowania widzimy przygotowanie tej sytuacji, gdy nacisk wychowawczy zostaje położony na przystosowanie się do myślenia grupy. Ta tendencja jest tak przemożna, że niektórzy psychologowie uważają przestępczość młodocianych za rewoltę, za jakieś

zbuntowanie się przeciw dławiącemu uniformizmowi, który nie potrafi pobudzić indywidualności studenta. Naprawa tego w istocie moralnego zła i przywrócenie silnego poczucia osobistej odpowiedzialności należy przede wszystkim do dziedziny religii... Pogłębione przekonania religijne podeprą i ożywią poczucie osobistej odpowiedzialności". Przepraszam, ale niektórym moim przyjaciołom księżom, którzyby raczej woleli myśleć za swoje owieczki, wpisuję te cytaty do sztambucha.

+++

Dalej wertując pod tym kątem katolicką prasę amerykańską, znajduję w „Commonwealu" artykuł o katolickich uniwersytetach. „Uczeni rodzą uczonych. Wszystko w końcu zależy od tego, jak poda się studentom materiał. Jeśli się go pokaże jako część solidnych i rzetelnych dociekań, których wnioski są otwarte dla przekształceń i poprawy (z wyjątkiem tych bardzo nielicznych spraw w dziedzinie wiary i moralności, które mają już za sobą etap badań i są doktrynalnie określone), wówczas niektórzy studenci zaczną się uczyć razem z profesorem: to prawdziwa nauka. Jeśli jednak materiał podaje się jak dzieciom, z chłodną finalnością zamkniętych umysłów, wynika z tego przede wszystkim bigoteria oraz (przez naturalną reakcję studentów bardziej przenikliwych) sceptycyzm". To wcale nie KULowi do sztambucha. Przeciwnie: tym jego krytykom, którzyby chcieli widzieć we wszystkich salach wykładowych tylko lekcje katechizmu. Autor — Martin J. Svaglic — jest profesorem na Loyola University w Chicago.

+++

O literaturze i moralności (także w „Commonwealu"): „Dzieła sztuki potępia się zbyt często na podstawie jakiejś sceny, czy postaci, jakiejś myśli, stylu — bez najmniejszego wysiłku, by ujrzeć te sprawy jako organiczne składniki artystycznej c a ł o ś c i. Z drugiej strony — brak «drażniących» wyrażeń i tematów zyskuje uznanie dziełom, ucieleśniającym filozofie, które z przemyślanego, chrześcijańskiego punktu widzenia stoją moralnie (co nie znaczy seksualnie) pod grubym znakiem zapytania... Moralista, który zaczyna sądzić literaturę, musi być równie kompetentnym badaczem sztuki, jak moralności... Gdy wypowiada sądy, moralista musi zdawać sobie sprawę, że robi to na podstawie rozumowania, które z konieczności zawiera wiele przypuszczeń, kwestii względnych i nawet wątpliwych. Zuchwały byłby ten, ktoby wobec tylu ograniczeń śmiał twierdzić, że ujmie problem w jednej, prostej formułce. Niezbyt mądry będzie ten, kto sobie wyobrazi, że jego sąd moralny o dziele literackim może być czymś więcej, niż jest: a jest rozważaniem o trudnej, zmiennej, tajemniczej

wymianie między twórcą, dziełem i czytelnikiem. Nie jest dowodem chrześcijańskiej miłości ani roztropności miotanie anatem na podstawie sądów tak przybliżonych i niedoskonałych". To do sztambucha różnym domorosłym inkwizytorom od literatury, plastyki, teatru itd.

+++

„Wcale nie temat czyni książkę lub obraz brzydkimi lub pięknymi, złymi lub dobrymi, lecz sposób jego ujęcia. Nie ma zatem nic z konieczności złego w «sekwencji łóżkowej» w jakimś tam filmie: to zależy od sekwencji (i od łóżka). Nie ma nic z konieczności złego w odmalowaniu złego księdza, mordercy czy prostytutki: zależy to od skutków sposobu odmalowania. Lecz chyba właśnie w tym punkcie powstaje zamieszanie. Jeśli skutki są złe — to w jaki sposób? I ile jest tych sposobów? Zwykle wymienia się bodaj dwa, a powinno się wymieniać trzy sposoby. Uważa się, że film jest zły, jeśli (a) pobudza do grzechu — czy to umyślnie, czy nie; i (b) jeśli wpaja fałszywe doktryny, zasady, normy postępowania itd. Zastanówmy się nad tymi dwoma punktami.

W jaki sposób film pobudza do grzechu? Normalna odpowiedź brzmiałaby chyba tak: film albo bezpośrednio podnieca uczucia, które byłyby grzechem gdyby sobie na nie pozwolić, albo też film maluje zło w taki sposób, że widz sam chciałby również pójść złą ścieżką. W pierwszym przypadku nasuwają się na myśl tytułem przykładu filmy pornograficzne lub «sexy», w drugim przypadku te filmy, które gloryfikują brutalność, bandytyzm, rozwiązłość czy zbrodnię.

Ale sięgnijmy głębiej. Jeśli film «budujący» pobudza widza, by używał religii jako narkotyku, jako ucieczki od rzeczywistości: to jest pobudzanie do złego. Jeśli go zachęca, by traktował religię jako narzędzie do uczuciowego wyżywania się: to jest pobudzanie do złego. Jeśli film skłania widza, by sądził ludzkie sytuacje i problemy nie rozumnie, lecz emocjonalnie, sentymentalnie, to także jest pobudzanie do złego.

To samo dotyczy wpajania fałszywych doktryn. Film «budujący» może rozsiewać fałsz akurat tak samo, jak film niebudujący. Źle jest przekonywać ludzi za pośrednictwem filmu, że morderstwo czy samobójstwo są usprawiedliwione; lecz źle jest również przekonywać ich, że chrześcijaństwo zmienione w magię lub przesąd jest rzeczą dobrą. Źle jest, jeśli film budzi w nich chęć uczciwości tylko dlatego, że uczciwość zaleca się w filmie jako najkorzystniejszą taktykę, albo jeśli film budzi chęć świętości dlatego, że świętość wygląda w filmie tak efektownie... W ciągu długich swoich dziejów Kościół był w świecie czynnikiem cywilizującym dlatego, że chrześcijaństwo troszczy się nie o samą tylko duszę, lecz o całą ludzką osobę. Brzydota, która nas

otacza jest — w ostatniej instancji — skutkiem zła. Znaczna część pracy Kościoła w świecie polega na tym, by starać się poprawić tę sytuację i uświęcać rzeczy materialne. Nacisk położony na doktrynę Wniebowzięcia przypomina nam ten chrześcijański obowiązek i powołuje współczesnych chrześcijan, by walczyli z upośledzeniem materii, pracowali dla jej rehabilitacji, przywracali piękno i godność światu człowieka i jego dziełom. Bo Wniebowzięcie oznacza chwałę czysto ludzkiego ciała i krwi, stanowi zatem symbol chwały całej w ogóle materii..."

Ten tekst także znalazłem w „Commonwealu". Jego autorem jest angielski dominikanin, o. Gerald Vann.

+++

Dla równowagi cytuję pismo oo. jezuitów, „America". Mówi słynny francuski socjolog i publicysta, Joseph Folliet, w rozmowie z jednym z redaktorów tego pisma. Pyta redaktor, o. Eugene Bianchi: „Czy pan sądzi, że stosunki między klerem i laikatem poprawiają się, czy psują?" Oto fragmenty odpowiedzi Follieta: „Oczywiście gdzie niegdzie panuje nadal pewien typ staroświeckiego klerykalizmu. Ksiądz uważa się tam nie tylko za władzę duchowną, lecz w pewnym stopniu za doczesnego przywódcę społeczności. Istnieje także subtelniejsza forma klerykalizmu, w wyniku której pewne ruchy kierowane są bardziej przez kapelanów niż przez odpowiedzialnych kierowników świeckich. Lecz te ślady klerykalizmu wynikają bardziej z ludzkiej słabości, niż z instytucyj lub z mentalności — a z pewnością nie opierają się na żadnych koncepcjach doktrynalnych. Na przykład za czasów mojej młodości bardzo było trudno świeckiemu dostać się do biskupa; dziś we wszystkich niemal francuskich diecezjach rzecz się uderzająco zmieniła. Ludzi świeckich biskupi nie tylko przyjmują, ale słuchają ich uważnie i zachęcają. Nie znaczy to, że w stosunkach między laikatem i klerem wszystko układa się doskonale. Bywają ludzie świeccy, którzy myślą, że są dojrzali i odpowiedzialni — chociaż tak nie jest. Są też księża, którzy pomijają świeckich właśnie w tych sprawach, w których laikat jest najbardziej kompetentny..."

+++

Jacques Madaule napisał książkę o Albigensach (*Le drame des Albigeois et le destin français*, wyd. Grasset), jednocześnie napisała o nich powieść Zoé Oldenbourg (*Les cités charnelles*, wyd. Gallimard). Obie książki są — sądząc z recenzji — zadziwiająco zbieżne w klimacie; analogicznie odtwarzają tę straszną kartę z dziejów Francji, Europy, Kościoła. Uderzyła mnie jedna uwaga recenzentów: z książek tych widać, że przecież na południu mniej było katarów niż katolików,

że ten podział religijny (katolicka północ, kataryczne południe) nie był wcale „rozłączny" — ale potworne prześladowania, w których starły się morderczo dwa style życia, dwa języki, dwa rodzące się nacjonalizmy, dwie kultury — prześladowania religijne, chociaż nie różnice religijne były najistotniejszą ich genezą — zapędzały, zaszczuwały niekiedy ludzi w „lojalności przewrotne" (jakby powiedział Witkacy). Tak właśnie bohater powieści Zoé Oldenbourg, wasal hrabiego Tuluzy, rycerz z południa, katolik, po strasznych krzywdach i mękach umiera w lochach, odrzekając się religii swych ojców. Nawet miłość (bo rycerz ów kocha katarkę) nie umiała doprowadzić do tego, do czego doprowadziły ucisk i krzywda: Roger de Monbrun głosi się heretykiem, nie z wiary, nie z serca, ale dla protestu.

+++

Historia nie przestaje pasjonować i uczyć — ciągle też od nowa przekopują się przez nią uczeni i pisarze. Rewizje bywają zaskakujące, niekiedy robią wrażenie bluffu. Trochę tak wygląda książka Jean-Charles Pichona pt. *Saint Néron* (wyd. Robert Laffont). Pichon zebrał pokaźną dokumentację, ale zdaje się, że jak ktoś wpadnie na pomysł iście maniakalny, to każdy dokument świeci mu pożądanym światłem (dla przykładu wystarczy porozmawiać z ludźmi, którzy uważają np., że źródłem wszelkiego zła na świecie jest — powiedzmy — masoneria). Pichon — podobno w czasie swych badań nad pożarem Rzymu — doszedł raptem do wniosku, że Neron, to święty człowiek. Wcale nie on zabił Brytanikusa, tylko Agrypina. Jeśli zaś chodzi o śmierć Agrypiny czy Oktawii, to tyle, że Neron nie przeszkadzał — i zresztą jak miał przeszkadzać, kiedy Oktawia z zazdrości o Popeę szykowała zamach na zacnego Nerona. Nerona wcale nie było w Rzymie (twierdzi Pichon), kiedy wybuchł pożar. Po swoim powrocie ucieszył się serdecznie, że nareszcie będzie miał okazję wybudować dla ludu przyzwoite osiedla mieszkaniowe. A wstrętną plotkę o pożarze posiali nieprzyjaciele Nerona, którzy chcieli podkopać jego nieskazitelną skądinąd opinię. Dlaczego Neron miał nieprzyjaciół? Proste: bo był chrześcijaninem. Ale choć nawrócił go św. Paweł, Neron zachowywał się bardzo nieortodoksyjnie: kto w tamtych czasach widział chrześcijanina, który gra na cytrze, występuje w teatrze, śpiewa — w ogóle chrześcijanina estetę? Więc poganie mieli za złe Neronowi chrześcijaństwo, a chrześcijanie — dziwny rodzaj tego chrześcijaństwa: w rezultacie Tacyt, Plutarch, Swetoniusz itd. itp. (nawet data listu św. Pawła do Rzymian), wszystko to zostało pozmieniane, pocięte, pocenzurowane okropnie — i dlatego Neron tak brzydko nam się prezentuje. Jakaż niesprawiedliwość, twierdzi Jean-Charles Pichon.

+++

Dużo poważniejsza i ciekawsza rewizja, to *Historia starożytnego Egiptu* (wyszedł u Albin Michela dopiero pierwszy z trzech tomów), przez Jacques Pirenne'a. Jedna z ciekawszych tez sławnego historyka dotyczy niezmiernie wysokiego poziomu cywilizacyjnego, osiągniętego przez Egipt już za czasów Starego Królestwa. Oto co mówi sam Pirenne w wywiadzie dla „Monde'u": „Niesłusznie przedstawia się społeczeństwo tej epoki jako społeczeństwo arystokratyczne, skupione wokół króla-boga, który panuje nad masą rzemieślników czy chłopów. Ja przeciwnie widzę społeczeństwo egalitarne i indywidualistyczne, w którym ani mowy nie ma o niewolnictwie. Wielkich piramid nie zbudowali bynajmniej niewolnicy. Zawierano umowy z wyspecjalizowanymi robotnikami, ich zorganizowane brygady pracowały na placu budowy faraona"...

+++

Chamfort: „W sprawach wielkich ludzie pokazują się takimi, jak należy się pokazać, w sprawach małych takimi, jakimi są".

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

